
3 1761 09374912 5


UNIV.
OF TORONTO
LIBRARY











GESCHICHTE

DER

CHRISTLICHEN ETHIK.

VON

D[R]. THEOBALD ZIEGLER,
ORD. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE IN STRASSBURG.

Vor der Fülle liebevollen Verständnisses, welches unser Jahrhundert den Kirchen und den Religionen, dem „Mittelalter", in vielfachem Sinn entgegengebracht hat, fangen sie an, uns wieder über den Kopf zu wachsen, und es wäre wahrlich nicht gut, den Kampf des 18. Jahrhunderts noch einmal ausfechten zu müssen.

Jodl, Gesch. d. Ethik I, S. 243.

STRASSBURG.
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER.
1886.

G. Otto's Buchdruckerei in Darmstadt.

ZUR ERINNERUNG

AN

MEINEN SCHWIEGERVATER

Dr. GUSTAV BINDER,

(GESTORBEN ZU STUTTGART DEN 22. JANUAR 1885 ALS PRÄSIDENT A. D.)

Vorwort.

Hier der zweite Band meiner Geschichte der Ethik: die Geschichte der christlichen Ethik, übrigens wie der erste ein Werk für sich, dem darum auch die durch den Verlagswechsel herbeigeführte Veränderung seiner äusseren Gestalt keinen Eintrag thun wird. Die im Vorwort der ersten Abteilung ausgesprochene Hoffnung, es werde vielleicht möglich sein, die Geschichte der christlichen und die der modernen Ethik in Einem Bande zu vereinigen, hat sich nicht verwirklichen lassen; und ebenso hat mich, einen bis jetzt mit Arbeit schwer beladenen Mann, dieser Teil länger in Anspruch genommen, als ich ursprünglich dachte.

Freilich hat das noch andere Gründe. Ich bin kein Theologe, und doch hat mich mein Gegenstand diesmal tief in die Theologie hineingeführt; denn die christliche Ethik ist nicht sowohl in den Hand- und Lehrbüchern der theologia moralis oder der ethice christiana zu suchen, als vielmehr in der Dogmatik und in der Geschichte der christlichen Kirche, und ihre Wurzeln liegen im alten und neuen Testament. Somit sind alt- und neutestamentliche Theologie, Dogmen- und Kirchengeschichte die Hauptquellen für meine Arbeit gewesen. Hier nun überall am richtigen Ort zu suchen, das Wichtige und Wesentliche herauszufinden und das Gefundene

passend zu verwerten, war nicht immer leicht. Ja, wenn wir für jede Disciplin Bücher hätten, wie Holtzmann's Einleitung in das neue Testament, welche übrigens erst erschien, nachdem ich mit den betreffenden Abschnitten längst fertig war, so wäre man über den augenblicklichen Stand des theologischen Wissens vollkommen orientiert, und auch der aussen Stehende könnte sich unschwer zurecht finden. So aber war ich doch meistens auf mich selbst angewiesen, wenn ich auch die Vorarbeiten von Feuerlein, Schweizer und namentlich von Gass nicht unterschätzen darf und daher diesen meinen Vorgängern zu vielfachem Danke verpflichtet bin. Angesichts der Schwierigkeit der Aufgabe hat mich darum wohl manchmal die Lust angewandelt, diese Abteilung meiner Geschichte der Ethik überhaupt ungeschrieben und dem ersten sofort den dritten Band folgen zu lassen. Dies wäre in vielfachem Sinn für mich bequemer gewesen. Allein abgesehen von einem gewissen systematischen Pflichtgefühl hielt mich eine von früher her doch nicht ganz verschwundene Neigung zu theologischen Fragen und der alte Wagemut der Jugend an der Arbeit fest, und heute bereue ich das nicht.

Denn wie immer mein Buch beurteilt werden wird, mir selbst hat die Beschäftigung mit dieser Periode der Geschichte der Moral reiche Früchte getragen. Meine historischen Studien sollen mir ja nur den Weg bahnen zu einem systematischen Neubau; dass in diesen von dem Gebäude der christlichen Ethik wohl mancher Stein wird eingefügt werden, aber nicht einer wird auf dem andern bleiben können, das zu wissen, ist für mich wertvoll genug. Seit dem Beginn der Neuzeit, seit Humanismus und Reformation sind wir mit dem Abtragen des Alten beschäftigt, und alle Versuche, dieses Zerstörungswerk aufzuhalten, das Alte zu stützen und zu renovieren, erweisen sich als vergebliche. Dieses Geschäft

des Abtragens, soweit es nicht in seinen Anfängen schon im vorliegenden Bande zur Darstellung gekommen ist, im Einzelnen zu verfolgen und zugleich zu zeigen, welche Versuche gemacht worden sind, eine von religiösen Voraussetzungen unabhängige, dem modernen Menschen zusagende Gestaltung der Ethik zu gewinnen, wird die Aufgabe des dritten Bandes sein. Das System aber würde aus den in allen drei Perioden zubehauenen Bausteinen auf der breiten Basis des modernen Lebens und speziell auch des modernen Staates einen Bau herzustellen haben, der nicht nur Raum bietet für den einzelnen Philosophen, der sich darin in seine egoistischen Träume einspinnen kann, sondern für ein ganzes Volk, das mit allen seinen Bestrebungen und Gewohnheiten, mit aller seiner Arbeit und Not sich in demselben heimisch fühlen und darin wohnen könnte, — einen Bau, der nicht romantischer Modethorheit huldigend in kleinlichen Erkern und hinter gemalten Scheiben seine Bewohner von der Luft und dem Licht des neuen Lebens abschliesst, sondern der wetterfest den Stürmen dieses Lebens trotzt und dabei doch weit offen steht für die freie Himmelsluft und den warmen Sonnenschein. Realistisch und idealistisch zugleich müsste dieses System sein, aber nicht so, als ob das untere Stockwerk ausschliesslich realistisch angelegt werden und das obere idealistische sich von selbst verstehen sollte. Es versteht sich im Leben nichts von selbst, am wenigsten das Ideale; und der erste Sturm bläst solch' luftiges Stockwerk herab, wenn nicht schon dem Mörtel des unteren der Idealismus beigemischt wird, der den Menschen allein in Stand setzt, die Opfer zu bringen, die er ihm selbst zu bringen zumutet und die das reale Leben zu bringen zwingt. Zu gründen aber ist dieser Bau auf dem festen Boden des Staates; denn aus der Geschichte der griechischen Ethik haben auch wir modernen Menschen immer wieder und immer mehr zu

lernen, dass es ausser ihm und ohne ihn vollkommene Sittlichkeit nicht geben — soll.

Doch das sind Zukunftsgedanken, die nur andeuten können, wo im Gegensatz zu den religiös gerichteten Menschen des Mittelalters — und Mittelalter giebt es bis auf diesen Tag noch rings um uns her — die Wurzeln unserer Kraft liegen. Es ist aber zugleich auch ein Hinweis darauf, dass der vorliegende Band doch nur das Mittelstück einer Trilogie ist, ganz verständlich und ganz gerechtfertigt erst dann, wenn der dritte Teil dieselbe zu Ende geführt hat.

Aber ob die Geschichte der modernen Ethik noch zu schreiben ist, da wir ja durch Jodl eine Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie erhalten haben, deren erstem Bande der zweite hoffentlich bald nachfolgen wird? Bei aller Anerkennung der grossen Vorzüge dieses Buches glaube ich, dass wir beide nebeneinander bestehen können: seiner, wenn ich so sagen darf, mehr formalistischen wird meine mehr stoffliche Darstellung zur Ergänzung dienen können. Was er grundsätzlich bei Seite lässt, die angewandte Ethik und die Wechselwirkung zwischen ihr als Wissenschaft auf der einen, der Sitte und Sittlichkeit auf der andern Seite, gerade das liegt mir neben dem philosophischen und theoretischen Material besonders am Herzen. Ob ich darüber in dem vorliegenden Bande die prinzipiellen Fragen nicht zu kurz behandelt habe, und ob ich in der Aufnahme von Historischem nicht zu weit gegangen bin? Das erstere wohl darum nicht, weil sich erst wieder die neuere Philosophie mit jenen prinzipiellen Fragen eingehender beschäftigt hat, während dieselben, wie das auch Jodl zugiebt, in der Scholastik und in den theologischen Moralsystemen überhaupt zurücktreten; die Gründe hiefür liegen ja auf der Hand. Wollte ich also nicht fremdartige Gedanken an die Systeme der christlichen Ethik herantragen, so durfte ich jene Grund-

probleme der Moral nicht in den Vordergrund rücken, sondern musste mich mit ihnen in das Stoffliche vertiefen, und dieses ist nur zu verstehen aus Zeit und Ort, aus Sitte und Leben, aus Volk und Geschichte. Und daher glaube ich auch des Geschichtlichen nicht allzuviel herbeigezogen zu haben. Ich sehe überhaupt nur in der Verbindung von Ethik und Geschichte für jene das Heil und die Bürgschaft wirklichen Fortschreitens: in der Geschichte muss sich das ethische Ideal bewähren, wie es sich in ihr verwirklichen soll. Ja noch mehr: aus der Geschichte heraus muss es gestaltet werden, aus ihr, nicht bloss aus dünnen psychologischen Betrachtungen muss es sich selbst erst gewinnen und finden lassen; denn die Aufgabe des Ethikers ist es nicht, Ideale auszuhecken, sondern sie da zu suchen, wo sie vorhanden und gegeben sind. Zu finden aber sind sie nicht irgendwo draussen und droben, sondern in der geschichtlich sich entwickelnden Menschheit selbst; mit ihr haben auch sie sich entwickelt und von ihr hat sie der Einzelne überkommen.

Noch ein Wort über die äussere Gestalt dieses Bandes. Dass die Anmerkungen statt an den Schluss unter den Text verwiesen worden sind, wird auf allgemeine Billigung zählen dürfen. Sie enthalten die Litteraturnachweise, doch nicht in der Vollständigkeit, wie im ersten Teil. Es hängt dies damit zusammen, dass ich als Laie in der Theologie die Litteratur nicht in dem Masse beherrsche, wie dort. Von dem, was für mich wertvoll gewesen ist und was ich benützen konnte, wird ja nichts fehlen. Dass dagegen Nichtzitiertes schon als solches auch ein von mir Nichtgekanntes sei, wird man nicht ohne weiteres schliessen dürfen. Auf Quellenzitate habe ich in der zweiten Hälfte mehr und mehr verzichtet, wo das Einzelne hinter der Gesamtanschauung zurücktritt. Ebenso habe ich mich in der Auseinandersetzung mit entgegenstehenden Meinungen so sehr als möglich beschränkt, manchmal

recht gegen Neigung und Temperament: teils wollte ich den Band nicht allzusehr anschwellen lassen, teils fürchtete ich der Einheitlichkeit des Ganzen dadurch Eintrag zu thun. Und endlich cui bono? Ein Gast, der sich in ein fremdes Haus wagt, ohne ein hochzeitlich Kleid anzuhaben, soll dort wenigstens keinen Streit anfangen.

Strassburg am 30. April 1886.

Theobald Ziegler.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Es ist einer der tiefsten Gedanken der griechischen Tragödie, dass es eine Schuld gebe ohne Schuld, d. h. dass eine That, von uns in aller Unschuld vollbracht, dennoch mit der ganzen Wucht einer Schuld auf unsere Seele fallen und die Strafe des Schicksals gegen sich herausfordern könne. Für uns ist das eine fremdartige, fast unvollziehbare Vorstellung geworden; das zeigen die vielen schiefen Urtheile über die sophokleischen Dramen, die vielen misslungenen Versuche, ein Stück wie den König Oedipus uns verständlich zu machen. Wir können uns auf sittlichem Gebiete keine Schuld mehr denken ohne Sünde. Woher dieser Umschwung in unserer ethischen Anschauung? Woher diese Verschärfung und Verengung unserer sittlichen Begriffe? Schon das Wort „Sünde“ giebt uns darauf die Antwort. Das Christentum ist es, welches neben und über den antiken Begriff der Schuld den der Sünde gestellt und recht eigentlich in den Mittelpunkt der sittlichen Betrachtung gerückt hat. Mit dem Ruf: thut Busse und ändert euren Sinn! tritt es in die Welt herein und weckt damit das Sündenbewusstsein, verstärkt und vertieft die Stimme des Gewissens und stellt sich mit diesem seinem kategorischen Imperativ ganz energisch auf den Boden der Pflicht. Aber indem es sich mit seiner Aufforderung zur Busse und Sinnesänderung an Sünder und Zöllner wendet und dieselbe durch das positive Gebot: ihr sollt vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist, ergänzt und zur idealen Höhe eines ausser- und übermenschlichen Vorbildes hinaufhebt und steigert, weckt es auch alsbald den Zweifel

und die Verzweiflung an eigener menschlicher Kraft und weist darum den Menschen an fremde göttliche Hilfe, die ihm nicht vorenthalten werden soll; denn — so tröstlich klingt es — das Himmelreich ist nahe herbeigekommen. Sünde und Gnade, Busse und Erlösung, Appell an den Willen und Verzicht auf das Können, menschliche Verzweiflung und göttliche Hilfe, Bruch mit der Wirklichkeit und Aufstellung eines höchsten sittlichen Ideals, das tröstliche Hereinragen einer jenseitigen Welt in das Diesseits, das sind die ersten christlichen Gedanken, und in ihnen schon mischt sich Religiöses und Sittliches zu unauflöslicher Einheit.

Sie zeigen uns auch das Verhältnis des Christentums zu der bereits vorhandenen Welt des Judentums und der klassischen Völker. Beiden, Juden und Griechen tritt es als etwas Neues entgegen, denn von beiden verlangt es Busse und Sinnesänderung. Bei den Juden ist es die Gesetzesgerechtigkeit und Äusserlichkeit von Forderung und Leistung, das Pochen auf das eigene Werk und das Fehlen des Bewusstseins der eigenen Schwäche und Unfähigkeit das Gebotene zu erfüllen, die Transcendenz des strengen Gottes und der Mangel an Liebe, was einer Änderung und Neuschaffung bedarf. Und bei den Griechen ist es die ganze Weltanschauung: der optimistische Glaube an die natürliche Harmonie des Menschen, wie er ist, an die Schönheit und Güte der Welt, der naive Realismus, der mit sich und seiner Umgebung zufrieden, festen Fuss fasst auf dieser Erde und auf ihr die Aufgabe findet, sich und den Staat, dem er angehört, zum schönen Kunstwerk zu gestalten, der Glaube endlich an die eigene Kraft, die um so weniger jenseitige Hilfe braucht, als dieses Jenseits ja doch nur ein Abbild der diesseitigen Welt, die Götter selbst nur potenzierte Menschen sind. Es fehlt hier das Bewusstsein der Sünde und das Bewusstsein der Gnade, fehlt somit geradezu alles, was das Wesen des Christentums ausmacht.

Aber wenn das Christentum so fremdartig und neu in die Welt herein- und so schroff der Welt entgegentritt, ist da nicht seine Entstehung ein Wunder, so unbegreiflich wie Athene, die dem Haupte des Zeus entspringt? Doch wenn

es kein Wunder giebt, ausser dem alltäglichen Wunder des Werdens jeder menschlichen Persönlichkeit, ausser dem Begreiflich-Unbegreiflichen alles Individuellen in Welt und Geschichte, so wird man sich nach den Anknüpfungspunkten umzusehen haben, die das Alte mit dem Neuen verknüpfen und den Umschwung durch das Christentum nicht als einen sogar plötzlichen und unvermittelten erscheinen lassen. Und wenn wir uns der Stimmung von Juden und Heiden zur Zeit des werdenden und siegenden Christentums erinnern, so wird das scheinbare Wunder immer kleiner, das scheinbar Unbegreifliche immer begreiflicher werden. Den griechischen Optimismus, den Glauben an den festen Halt des Staates und die ganze Substanz griechischer Sitte und Sittlichkeit haben doch schon die Sophisten mächtig erschüttert; die negativ asketische, weltflüchtige Seite der platonischen Moral ist ein Ingredienz der griechischen Ethik überhaupt geworden. Der natürliche Mensch hält sich doch nicht mehr für stark genug, um als natürlicher zugleich ein guter zu werden; er zeichnet Idealbilder und giebt zu, dass das Ideal unerreichbar sei; er ist noch immer entzückt von Schönheit und Harmonie, aber er zweifelt an der Schönheit und Harmonie der ihn umgebenden Welt; er hält immer noch das Denken und Erkennen für das Höchste und Beste, aber er verzweifelt an dem Erkennen des Höchsten, an der siegreichen Kraft des Denkens. So erfasst eine skeptische und pessimistische Stimmung auch den griechischen Geist. Was Wunder, wenn er, so an sich selbst verzweifelnd, nach göttlicher Hilfe sich ausstreckt, die diesseitige Welt, die ihm nicht mehr schön und gut genug ist, verlassen, zu einer jenseitigen seine Zuflucht nehmen und endlich im religiösen Fühlen, im ekstatischen Schauen, im theurgischen Handeln die Brücke finden möchte, die aus dem Diesseits hinüberführt in ein schöneres und besseres Jenseits. Diese religiöse Wendung hat schon die platonische Ideenlehre angebahnt, der Stoicismus biegt mehr und mehr auf diese Pfade ein. Neupythagoreer und Neuplatoniker folgen, und es war nur die Frage, wo diese Strömung schliesslich einmünden werde; denn die griechische Religion, in einer so ganz anderen Welt und Zeit entstanden, war hiefür in der

That nicht geeignet; mit der Philosophie, dem Staate und der Sittlichkeit der Griechen war vielmehr auch sie zusammengebrochen. Sie konnte nur gedeihen auf dem Boden einer schönen und freien Welt. Die Welt aber hatte für den Griechen längst aufgehört schön zu sein, weil sie aufgehört hatte, frei zu sein. Und dieses unglückliche Bewusstsein eines seiner Freiheit und Schönheit, seines Haltes in Staat und Sitte beraubten Volkes trugen dann die Griechen auch hinein in das römische Reich, dieses grosse Grab der Völkerfreiheit. Aber auch das römische Volk verlor bald genug seine Freiheit in der Monarchie; zwar tauschte es dafür zunächst äusserlich Ordnung, Wohlstand und Behagen ein, aber die Summe von Übel und Unglück, von Schlechtigkeit und Bosheit schien doch gerade den edelsten Geistern jener Zeit grösser als die Summe des Guten und des Glücks, und in den untersten Schichten des Volkes, im Proletariat der Städte, in den Sklavenscharen der grossen Herren war in der That Elend und Jammer nicht klein. So lagert sich jene trübe Stimmung des Missbehagens und der Unzufriedenheit, jener finstere Geist des Pessimismus und der Verzweiflung an sich selbst über der ganzen griechisch-römischen Welt und treibt die Menschen unaufhaltsam in die Arme der Religion.

Nicht der griechischen, wir haben das eben gesehen, denn sie war zu eng verknüpft mit dem Geist, aus dem sie selbst geboren, mit der heiter schönen Sittlichkeit eines freien Bürgers, mit dem Glauben an die Harmonie und Schönheit der Welt, mit dem zufriedenen Gefallen an dem diesseitigen Dasein. Aber auch die jüdische Religion bot jene Hilfe nicht, nach der man verlangte, auch für sie war die alte Herrlichkeit, die Freiheit und Selbständigkeit, die man sich freilich schöner und grossartiger dachte, als sie in Wirklichkeit je gewesen war, zerfallen und verschwunden. Glücklich sind die Juden nie gewesen, und in jener Zeit vollends fühlten sie sich ganz und gar elend und unglückselig, gedrückt, hoffnungslos und verzweifelnd. Das spröde, abgeschlossene und hochmütige Volk war zu einem Splitterchen geworden im grossen Bau des römischen Weltreichs und hatte auch in religiöser Beziehung Mühe, die Reinheit seines Gesetzes vor

der Vermischung und Zersetzung durch fremde Elemente zu wahren. Darum bauten es die einen immer kleinlicher und ängstlicher aus und machten es dadurch zu einem fast unerträglichen Joche, während andere, die ihm in einfacherer Gestalt treu bleiben wollten, entweder jenen fremden Einflüssen erlagen oder als die Stillen im Lande auf die Abwege der Sektirerei gerieten. Aus solchen unglücklichen Verhältnissen heraus sehnte sich auch dieses Volk nach Erlösung und wartete auf den politisch-nationalen Messias und Heiland, der ihm ja längst verheissen war.

So war, wie wir sehen, überall der Boden vorbereitet: die religiöse Stimmung, das Bewusstsein der Schwäche und Sündhaftigkeit, die Erlösungsbedürftigkeit, das dualistische Auseinanderklaffen von schlechter Wirklichkeit und einer jenseitigen Welt voll idealer Schönheit und erträumten Glückes, die Sehnsucht nach einer solchen Welt — alles war da, das Christentum konnte kommen. Nicht als ein wunderbar Neues ist es also aufgetreten, sondern als ein durchaus Natürliches, der Stimmung der Zeit Entsprechendes, und wunderbar und neu war hier, wie überall, wo ein Genius in die Geschichte hereintritt, nur die mächtige Persönlichkeit dessen, der für die Stimmung der Zeit das rechte Wort zu finden wusste. Diese Stimmung trat ihm zunächst im Judentum entgegen, aus dem er den Begriff des Gesetzes und den Glauben an den einen Gott als den Gesetzgeber genommen hat. Dieser selben Stimmung begegnete aber sein Werk alsbald auch draussen, jenseits der von ihm durchbrochenen engen Schranken des jüdischen Partikularismus, und darum konnten sich Griechen und Juden unter seinem Namen zusammenfinden.

Aber wenn sich auch im Stifter selbst, dessen harmonisch schöne Seele wir mehr nur ahnen können, als dass sie uns aus dem mythen- und sagenumsponnenen Bilde der evangelischen Erzählung in voller Klarheit entgegentritt, wenn sich in ihm alle Gegensätze zur Einheit einer ungebrochenen Persönlichkeit zusammenschliessen, alles Trübe und Herbe in dem religiösen Gefühl einer beseligenden Einheit mit Gott verschwinden mochte, in seinem Werke lagen doch von Anfang an solche Gegensätze, und die Stimmung der Zeit, aus der

heraus es geboren war, musste auch wieder darauf zurückwirken. Das Christentum ist Religion und religiöses Leben, es ist auch Sittlichkeit und sittliches Leben. Das ist nicht nur für uns, die wir es nur mit dem sittlichen Teile desselben zu thun haben möchten, eine Schwierigkeit, sondern die Schwierigkeit liegt in der Sache selbst. Wie man von religiöser Seite her die Frage aufwirft, ob Sittlichkeit ohne Religion möglich sei, so muss man von sittlicher Seite her mit der Gegenfrage antworten: ob Sittlichkeit mit Religion möglich sei? Es ist der heteronomische Charakter jeder religiösen und eben damit auch der christlichen Sittlichkeit, der diese Frage nahe legt und solche Bedenken wach ruft. Vom Judentum brachte Jesus den Gedanken an die göttliche Abstammung des Gesetzes mit; von der Gemeinde wird sodann frühe genug er selbst, der Stifter der Religion, nicht nur als Gottmensch und Gottessohn Gegenstand religiöser Verehrung, sondern zugleich auch als höchste Autorität des neuen Gesetzes anerkannt, als welches man sich das Christentum im Gegensatz zum Judentum vorzustellen pflegte; und im Lauf der Jahrhunderte übernahm die Kirche die Rolle höchster sittlicher Autorität und fügte auf Grund derselben zu dem Doppelspiel von Religion und Sittlichkeit als Drittes noch die Forderung kirchlichen Lebens und kirchlichen Handelns hinzu.

Aber auch inhaltlich liegen von Anfang an solche Gegensätze und Schwierigkeiten vor. In Jesu selbst mochte, wie gesagt, das Gefühl der Sündhaftigkeit überwunden sein durch das religiöse Sicheinswissen mit Gott; von seinen Jüngern und Anhängern, die hierin Kinder ihrer Zeit und nicht wie ihr Meister Virtuosen religiösen Empfindens waren, wurde es in seiner ganzen Kraft und Tiefe erfasst und ist so zum Ausgangspunkt des christlichen Pessimismus geworden, der in der Welt nur den Ort und die Quelle der Sünde, im Menschen nur den Sünder, im Fleisch den Sitz der Sünde sieht. Und so knüpft sich an jenes christliche Sündenbewusstsein schon ganz frühe ein weltflüchtig asketischer Zug, ein natur- und sinnenfeindlicher Geist. Daran ist jedenfalls der Stifter selbst schon beteiligt: auf den Himmel war sein Blick gerichtet, vom Himmel her hoffte er wieder zu kommen; für das Jen-

seits Schätze zu schaffen und im Jenseits selig zu werden, war ihm die höchste Aufgabe und das letzte Ziel des Menschen. Darin besteht das Wesen des christlichen Idealismus, darin die Kraft und Stärke, die siegreiche Unüberwindlichkeit dieser Religion; aber darin besteht auch der Dualismus ihrer Sittlichkeit, und so liegen gerade hier zugleich auch die Keime der sittlich bedenklichsten Erscheinungen. Schon die idealen Forderungen, vollkommen zu sein wie Gott selbst vollkommen ist und die Selbstverleugnung vor allem auch in der Feindesliebe zu zeigen, beruhen auf einer Verkennung des menschlich Möglichen und natürlich Berechtigten; die Erwartung der Parusie hat sodann Jahrhunderte lang das Christentum verhindert, im Diesseits sich zurecht zu finden und heimisch zu werden; die nächstliegenden sittlichen Aufgaben werden gering geachtet oder gar als Hemmnisse angesehen auf dem Weg zum Himmelreich und die Natur des Menschen vielfach unterdrückt und vergewaltigt, statt vergeistigt und versittlicht. Und als der Dualismus zwischen Christlichem und Weltlichem äusserlich schwindet, indem das Christentum seine Aufgabe begreift, Weltreligion zu sein und als solche in der Welt zu leben und sie zu durchdringen, da greift der Dualismus um so tiefer in das Christentum selbst und in seine Sittlichkeit herein. Die Forderung der Vollkommenheit, der nicht alle nachkommen können, richtet sich als evangelischer Rat nur noch an Einzelne, und so entstehen zwei Klassen von Christen, die einen, welche festhalten am Idealismus christlicher Weltanschauung, an Weltflucht und Askese, und daneben die minderwertigen Weltchristen, welche nur durch die Vermittlung der Kirche und die immer äusserlicher werdenden Leistungen für dieselbe und von derselben selig zu werden hoffen können.

Aber der Dualismus dringt noch tiefer: indem sich das Christentum an den Menschen wendet mit dem Gebot: so sollst du sein, das sollst du thun und jenes lassen, und dabei Unmögliches fordert, reisst es das sittliche Bewusstsein selbst auseinander. Auf der einen Seite steht das Sollen mit seinem Appell an den Willen und seine Kraft, auf der andern das Nichtkönnen und der Glaube an göttliche Hilfe. So wird all unser Thun ein Zusammenwirken von Menschlichem und Gött-

lichem, von Gnade und Freiheit, und zwischen den beiden Polen oscilliert das Bewusstsein beständig hin und her, indem es bald sittlich an seine Freiheit, bald religiös an die Gnade sich anklammert und doch bei diesem Herüber und Hinüber nicht zur Ruhe kommen kann. Weil aber das religiöse Moment im Christentum das ursprüngliche und höhere ist, so ist der göttliche Faktor immer auch der mächtigere und wirksamere, und darum je religiöser ein Individuum oder eine Zeit ist, desto mehr wird das rein menschlich Sittliche zurückgedrängt. Weil aber dieses sich nie unterdrücken lässt, so ist die Frage nach Gnade und Freiheit ewig ungelöst im Christentum. Sie ist der tiefste Ausdruck für den Dualismus zwischen Göttlichem und Menschlichem oder, psychologisch ausgedrückt, zwischen Religion und Sittlichkeit, und so werden wir auch hier wieder auf die Frage zurückgetrieben: ob Sittlichkeit mit Religion möglich sei?

Wer uns darauf Antwort giebt? wenn etwas, so die Geschichte der christlichen Ethik. Das Christentum ist Religion und religiöses Leben: es wird also darauf ankommen, wie weit sich damit Sittlichkeit in Lehre und Leben zu paaren vermocht hat. Oder genauer ausgedrückt: der Stifter der Religion verbindet von Anfang an Religiöses und Sittliches, stellt seine idealen Forderungen für das sittliche Leben auf und bietet im religiösen Erleben den Trost, den der Mensch in seiner Sünde und Schwachheit nicht zu finden vermag: wie hat nun im Lauf der christlichen Geschichte das christliche Volk sich zu jenen Forderungen gestellt, wie hat es sich mit denselben in der Praxis abgefunden? und was für eine ethische Theorie hat es auf Grund jener Forderungen und im Anschluss an diese Praxis entwickelt?

Wir werden also einerseits das sittliche Leben im Christentum zu verfolgen und andererseits die ethischen Theorien und Systeme kennen zu lernen haben, dabei aber nicht vergessen dürfen, dass dort menschliche Kraft überhaupt zu schwach ist ins Innerste zu dringen und vom Stuhle des Richters herab ein Urteil zu fällen, und dass hier das Ethische sich nicht völlig vom Theologischen trennen lässt, sondern dass vielfach dieses mit jenem zur Darstellung kommen muss.

Dabei ist aber noch ein Umstand von Bedeutung. Das Christentum tritt mit dem Anspruch auf, nicht von dieser Welt zu sein, und seine klassischen Schriften wollen angesehen sein als Gottes Wort. Wie daraus ein Gegensatz entsteht zu der Welt, haben wir schon gehört. In Wirklichkeit ist aber auch von Anfang an ein Abhängigkeitsverhältnis des Christentums von dieser „Welt" vorhanden. Bei der Frage nach der Entstehung und dem Sieg desselben über die Welt haben wir darauf schon hingewiesen. Im Fortgang seiner Entwicklung dauert dieser Einfluss des Vorhandenen und Bestehenden fort. Das Christentum gewinnt Boden unter Griechen und Römern, und die griechisch-römische Kultur durchdringt es ebenso, wie es von Anfang an mit jüdischen Elementen durchsetzt ist. Man sieht dies zunächst deutlicher in der Theorie als in der Praxis; denn im Leben tritt uns vor allem der Gegensatz, der Kampf mit der Umgebung, die Überwindung und Zerstörung dieser Kultur vor Augen, um so mehr als sie eine absterbende, im Niedergang begriffene, dem Tode verfallene ist. In der Theorie dagegen sehen wir schon im neuen Testament den vollen Strom dieses Einflusses griechischer Anschauung, griechischer Philosophie; ja frühe genug tritt eine ernste innere Krisis gerade dadurch an das Christentum heran, dass die Philosophie es in ihre Kreise zieht und es aufzulösen und zu verflüchtigen im Begriffe steht. Nirgends aber weniger als gerade auf dem Boden der ethischen Theorie ist die innerliche Durchdringung von antik klassischer und spezifisch christlicher Anschauung gelungen. Heidnisches und Christliches laufen hier neben einander her, den Cardinaltugenden Platos treten einfach die theologischen Tugenden des Paulus zur Seite, zuweilen koordiniert, meist diese weit über jene gestellt. Und als dann der Dualismus in das Christliche selbst hereindringt, da tritt neben die vier menschlichen und die drei allgemein christlichen Tugenden noch eine andere Dreiheit, die mönchischen Tugenden der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams, die wohl auch im Begriff der Humilität zur Einheit zusammengefasst werden. Und den Tugenden stellen sich in gleicher Anzahl die Laster entgegen, damit auch auf dem Gebiete der Ethik das christliche Sündengefühl zu

seinem Recht komme. Im Begriff des höchsten Gutes sucht man Platonisches christlich umzudeuten und für den Pflichtbegriff, der ja in dieser Schärfe der antiken Welt fehlt, substituiert man den des Gesetzes und hält sich an den jüdischen Dekalog. Über dieses wenig fruchtbare Nebeneinander ist die wissenschaftliche Ethik während des ganzen Mittelalters nicht hinausgekommen: nur einer hatte Mut und Einsicht genug, ins Centrum der christlichen Anschauung hinein- und aus ihr die Lehre von Sünde und Busse herauszugreifen und daraus in principieller Weise eine christliche Ethik zu gestalten. Aber dieser Versuch Abälards, die christliche Moral von der christlichen Dogmatik loszulösen und dabei doch die Cardinalfrage des Christentums, Sünde und Busse unabhängig von griechischen Kategorien und Definitionen zu behandeln, blieb ohne Nachfolger.

Inzwischen hatte sich aber jene Sättigung des Christentums mit den Gedanken der klassischen Welt auch im Leben gezeigt. Das Römerreich war trotz des letzten Versuches, das Imperium durch das Christentum zu stützen und haltbar zu machen, von der ungebrochenen Naturkraft der germanischen Völker in Trümmer geschlagen worden; das Christentum aber war nicht zugleich mit untergegangen, im Gegenteil, es hatte in Augustin diesen Untergang des irdischen Staates theoretisch gerechtfertigt und den Gottesstaat der Kirche nun erst recht selbständig begründet und neu gestärkt. Und damit übernahm es den Germanen gegenüber die Aufgabe zu erziehen, Träger der Kultur zu sein. Diese Kultur ist aber im wesentlichen eben nur die Kultur Griechenlands und Roms, und es ist daher bezeichnend, dass in den Anfängen der weltförmig gewordenen Kirche zweimal ein Wiederaufleben der klassischen Litteratur zu bemerken ist. Der Gebrauch der lateinischen Sprache im katholischen Gottesdienst ist bis auf den heutigen Tag ein Überrest davon.

Doch wer erzieht, der herrscht; und da es die Kirche ist, die zur Herrschaft gelangt, so erweist sich auch hier wieder der religiöse Geist als der stärkere und bringt in der Form des Mönchtums, in den Ideen von Cluny Völker und Staaten, Fürsten und Kaiser in die Botmässigkeit des Papst-

tums. Allein selbst in diesem Stadium, wo die Kirche herrscht, ist sie, die Herrscherin und Erzieherin, nicht unberührt geblieben von der sie umgebenden Welt. Während sie mit ihrer überlegenen Bildung den Sieg gewinnt, dringen germanische Anschauungen, Gebräuche und Gewohnheiten in die Kirche ein, das Lehnswesen giebt ihr wie dem germanischen Staate, die Form, und das deutsche Wergeld wird die Grundlage des kirchlichen Ablasses.

Indem aber so das Christentum berührt und durchdrungen wird von den Formen und Mächten der Welt, verweltlicht auch die religiöse Seite, und damit bricht über die mittelalterliche Kirche die Götterdämmerung herein. Weil es herrscht, nicht mehr um zu erziehen, sondern um zu herrschen, so haben die Völker Recht und Pflicht, sich dieser Herrschaft zu entziehen. Und so kommt die Neuzeit und mit ihr die Reformation: die Neuzeit, wo das Ich sich auf sich selbst stellt und ohne sich von vorn herein eins zu wissen mit der Natur, doch soweit erstarkt ist, dass es nicht mehr im Bewusstsein seiner Sündhaftigkeit an sich und seiner eigenen Kraft verzweifelt, sondern im Bewusstsein dieser Kraft von dem Sollen auf das Können schliesst. Hier ist das sittliche Moment siegreich über das religiöse. In der Reformation aber reagiert auch dieses seinerseits kräftig gegen das verweltlichte Christentum der mittelalterlichen Kirche und so finden wir hier bei Luther wiederum jenes volle Sündenbewusstsein und Bussgefühl, das Bedürfnis göttlicher Gnade und die Leugnung menschlicher Freiheit. So ist der Protestantismus das christlichere Christentum gegenüber dem pelagianischen Katholicismus. Aber er ist zugleich auch ein Kind jener neuen Zeit: los vom Gängelband der erziehenden Kirche findet das Individuum sich selbst wieder, nachdem es sich Jahrhunderte lang an die Kirche entäussert hatte; und es findet die Welt wieder, nachdem es Jahrhunderte lang von der Kirche gelehrt worden war, die Welt zu verachten. Darin ist Luther völlig eins mit den Humanisten, dass er aller Weltflucht ein Ende macht: aus ist es mit dem Dualismus der Sittlichkeit, aus mit der besseren Vollkommenheit des Mönches, aus mit der Jenseitigkeit der Weltbetrachtung.

Auch der Christ ist ein Mensch, auch seine Aufgaben liegen in der Welt, auch er hat das Recht weltfreudig und weltmutig zu sein.

Aber ob dieses weltförmige Christentum Luthers noch christlich, ob diese Synthese von Religion und Sittlichkeit möglich ist? Wieder stehen wir vor derselben Frage, die Geschichte selbst legt sie uns diesmal nahe. Und ernster klingt sie diesmal als je; denn darum handelt es sich nun, ob nicht aus den drei theologischen Tugenden die drei Kardinaltugenden der neuen Sittlichkeit werden müssen: der Glaube an sich selbst, die Liebe zur Welt und zum Nächsten und die Hoffnung auf den Sieg des Guten hier auf Erden? Schnell fertig ist damit die katholische Kirche, welche sich im Jesuitismus auf sich selbst besinnt und nach Beseitigung der schlimmsten Auswüchse den kühnen Anachronismus begeht, die Völker der Neuzeit zu behandeln wie die des Mittelalters, sie zu erziehen und zu beherrschen nach wie vor. Und schnell fertig ist auch innerhalb des Protestantismus diejenige Richtung, welche auf das Ideal des Mittelalters zurückgreift, das Weltliche und Weltförmige für sündhaft erklärt und Sittliches nur da und überall da findet, wo es sich in religiöse Formen kleidet. Freilich giebt damit der Pietismus, um in diesem Namen eine ganze Reihe ähnlicher Erscheinungen zusammenzufassen, zugleich das Beste preis, was uns Luther gebracht hat: er wird aufs neue weltflüchtig, dualistisch, chiliastisch.

Aber gegenüber diesen reaktionären Richtungen — wollen wir uns nicht an das Leben selber halten und auf dem Boden der Erfahrung jene Frage zu entscheiden suchen? Doch wo finden wir in der Neuzeit das christliche Leben? Im Mittelalter hat die Kirche die Welt und damit auch das Leben der Völker beherrscht; seit dem fünfzehnten Jahrhundert ist das Christentum nicht mehr der einzige und allbeherrschende Faktor, sondern einer neben andern. Sie alle müssten wir also kennen, um den Anteil des Christentums an der Gestaltung der neuen Welt zu finden. Und ebenso auf dem Boden der Theorie. Neben der christlichen Moral läuft eine vom Christentum wohl auch beeinflusste, aber daneben doch ihre eigenen Wege suchende philosophische Moral. Jene

haben wir in diesem Bande darzustellen, solange und wo sie rein für sich zu Tage tritt; die letztere dagegen und alle die Einflüsse, die ausser dem Christentum auf sie eingewirkt haben, fallen über den Rahmen desselben hinaus und gehören in die Darstellung der modernen Ethik im nächsten Bande. Und dahin gehört auch die Bearbeitung der christlichen Ethik seit der Zeit, da die Philosophie sie umzugestalten beginnt; denn wer wollte die Ethik des Rationalismus verstehen, ohne die Philosophie der Aufklärung überhaupt zu kennen, wer Schleiermachers christliche Sitte ohne sein System der Sittenlehre, ohne seine ganze Philosophie?

Also ein Torso! Was wird dann aus der Beantwortung unserer Frage werden, ob das Christentum als Sittlichkeit auf derselben Stufe der Vollkommenheit stehe wie als Religion, ob Religion und Sittlichkeit, jede von beiden in ihrer höchsten Form gedacht, zusammenbestehen können und in diesem Sinne eine mit der andern möglich sei? Werden wir auf solche Fragen in unserem Bande schon eine Antwort zu erwarten haben? Ich fürchte: nein. Und ich fürchte, die Geschichte giebt sie überhaupt nicht. Denn Rätsel lösen ist so wenig ihre Sache, wie die des Richters in der Fabel von den drei Ringen. Was sie uns aber giebt, das ist Verständnis dessen, was geschehen und gewesen ist, und darum dürfte es Zeit sein, den Boden allgemeiner Betrachtungen zu verlassen und zu unserer eigentlichen Aufgabe, der Darstellung der christlichen Ethik im Einzelnen überzugehen.

Capitel 1.

Das Judentum.

Bei dem Volk Israel „war es Eine Idee, welche das ganze Leben beherrschte, Ein Mittelpunkt, um den sich alles sammelte, Ein Gut, Ein Kleinod, und alle Kräfte waren mit fanatischer Koncentration dem einen Zweck gewidmet, die Flamme des reinen Gottesdienstes zu erhalten. Was hier zu Stande gekommen ist, erst als ausschliesslicher Besitz Eines Volkes, dann, wie die Bildung von Hellas, das enge Gefäss sprengend und, gereinigt und vervollkommnet, wie ein Lebensstrom in alle Welt hinaus flutend — das ist die Grundlage aller höheren Gotteserkenntnis, die noch heute auf Erden zu finden ist; das ist neben Wissenschaft und Kunst, in denen wir den Hellenen folgen, die zweite weltbewegende Macht, und die ganze Entwicklung menschlicher Bildung hängt davon ab, wie sich diese beiden Mächte zu einander verhalten." Diese Worte von Ernst Curtius [1] enthalten trotz einer gewissen Überschätzung des jüdischen Volkes und dessen, was es geleistet hat, doch soviel Richtiges, dass ich sie an die Spitze des Bandes meiner Geschichte der Ethik setzen möchte, welcher die religiöse Entwicklung derselben zum Gegenstand hat. Sie enthält zugleich eine Rechtfertigung dafür, dass ich der Geschichte der christlichen Ethik eine kurze Darstellung der jüdischen Moral vorangehen lasse, wenn das überhaupt einer Rechtfertigung bedarf und es sich nicht von selbst versteht, dass

[1] Altertum und Gegenwart. Gesammelte Reden und Vorträge von Ernst Curtius. Zweiter Band. Berlin, 1882. 1. Die Hellenen und das Volk Israel. S. 2 und S. 9.

man die Vorbedingungen der christlichen Ethik auf jüdischem Boden aufsuchen und kennen muss, um ihr eigenes Entstehen und ihre ersten Formen zu begreifen.

1. Das Judentum zerfällt wie für den Historiker überhaupt, so auch für uns naturgemäss in zwei Abschnitte: in die Zeit des Werdens, Blühens und nationalen Untergangs, in welcher es rein für sich höchstens beeinflusst war von den ihm stammverwandten Nachbarvölkern und in der gerade die besten und edelsten Geister des Volkes gegen alles Fremde sich grundsätzlich abschlossen und ausdrücklich dagegen ankämpften. Die zweite Periode ist die hellenistische: selbst dieses sprödeste aller Völker konnte sich der Allgewalt des Hellenismus und seinem übermächtigen Einfluss nicht entziehen, und umgekehrt sind es nun gerade die besten und freiesten Geister, welche sich demselben gerne und ganz hingeben, so ganz, dass sich eine bedeutsame Umwandlung innerhalb des Judentums selbst vollzieht, deren Hauptstätte Alexandria war und deren grosses Interesse darin liegt, dass dies die Gestalt desselben ist, in welcher es auf die Anfänge des Christentums einwirkte.

Die Quellen für jene erste Phase sind die sogenannten kanonischen Schriften des alten Testaments, die im allgemeinen und mit wenigen vereinzelten Ausnahmen von hellenistischen Einflüssen noch unberührt sind; die Quellen für die zweite Periode bilden teils die sogenannten Apokryphen des alten Testaments, teils und ganz besonders die Schriften Philo's und für die thatsächlichen Zustände jener Zeit auch die Werke des Josephus.

2. Beginnen wir mit der ersten Periode, der klassischen Zeit des Judentums, so liegt es nahe, der gewöhnlichen Einteilung der alttestamentlichen Theologie in Mosaismus, Prophetismus und Chochma oder Weisheit sich anzuschliessen und darin zugleich eine chronologische Aufeinanderfolge zeitlich geschiedener Perioden anzuerkennen. Allein gerade zeitlich fallen nicht nur die beiden letzten grösstenteils zusammen, sondern auch die Quellen für die erste gehören jedenfalls in der Fassung, wie sie uns vorliegen, sämmtlich erst der prophetischen Zeit an. Und wenn wir auch zugeben mögen,

dass gerade im Pentateuch — natürlich abgesehen von dem später unter Josia hinzugekommenen Deuteronomium — nicht nur eine Reihe von Liedern und geschichtlichen Notizen auf ältere Quellen zurückgehen, sondern dass auch von den Gesetzen und Geboten manche wirklich bis in die Zeit des Moses hinaufreichen, so lässt sich doch nicht mehr scheiden und bestimmen, wieviel von der Gesetzgebung dem Moses selbst zuzuweisen ist. Ältere Überreste und neue Zuthaten, Mosaisches und Nichtmosaisches stehen neben und unter einander, und wenn selbst die ältesten schriftlich fixierten und schriftstellerisch aufgezeichneten Bestandteile des Pentateuchs nicht über die Königszeit zurückreichen, so thun wir besser, höchstens von verschiedenen Richtungen, die neben einander her und in einander übergehen, nicht aber von verschiedenen Perioden innerhalb des kanonischen Judentums zu reden.[1]

Die Grossthat des hebräischen Volkes ist die Aufstellung der Lehre von Einem Gott, eine That, welche nicht verkleinert wird, wenn man zugiebt, dass dieselbe ursprünglich einem Mangel an schöpferischer Phantasie, einer gewissen Einförmigkeit und Dürftigkeit des Geisteslebens, das bei einer Horde von Nomaden kein reicheres sein konnte, ihre Entstehung verdankt. Jedenfalls hat das jüdische Volk aus diesem dürftigen Kern heraus, begünstigt natürlich durch seine geschichtliche Entwicklung, eine Gottesidee geschaffen, welche sich den reicheren religiösen Anschauungen der übrigen Völker gegenüber als die theoretisch reinere behauptete und zugleich

---

[1] So sagt auch Hermann Schultz in der zweiten Auflage seiner „Alttestamentlichen Theologie“, Frankfurt 1878, in der er die Trennung des Mosaismus und Prophetismus als unhaltbar aufgegeben hat, auf S. 95: „wenn wir die religiösen und sittlichen Anschauungen Israels einheitlich zu schildern haben, so müssen wir in erster Linie uns an diese (die prophetischen) Quellen halten, also uns bewusst sein, dass wir Israels Religion beschreiben, wie sie erst durch die Geistesthaten der Männer der prophetischen Zeit ausgebildet ist.“ Ein Verzicht auf den Versuch, den historischen Gang im gegebenen Fall zu rekonstruieren, ist damit nicht ausgesprochen. Gleich hier sei auch auf J. Wellhausen verwiesen, der nun im 1. Heft „Skizzen und Vorarbeiten“ 1884 einen „Abriss der Geschichte Israels und Juda's“ von seinem radikalen Standpunkt aus gegeben hat.

den Vorzug in sich trägt, dass sie eine eminent praktische, eine durch und durch sittliche wurde: wurde, nicht von Anfang an gewesen ist. Denn die Sittlichkeit des jüdischen Volkes im allgemeinen ist weder zu Anfang noch später eine sehr hohe gewesen. Selbst die in der Blütezeit entstandenen oder doch ausgebildeten Legenden des Volkes von seinen Stammvätern, welche „nicht bloss Vorbilder der Gottesfurcht und Frömmigkeit, des rechten Glaubens und des rechten Verhaltens zu den Canaanitern sind, sondern den Hebräern auch das sittliche Ideal ihres Lebens zeigen", sind nicht frei von „realistischen" d. h. sittlich bedenklichen Zügen.[1] Dem Ethos, das uns in der Geschichte Josephs so besonders erfreulich anmutet, stehen recht dunkle Erzählungen aus jener Idealzeit der jüdischen Geschichte zur Seite, von Abraham, der so unbedenklich und ohne alle Not zur Lüge greift, und vor allem von Jakob, „dem klugen Mann, der so treffliche Listen zu ersinnen weiss". Und wie das Volk, so sein Gott: zu den vielen anthropomorphistischen und anthropopathischen Zügen, welche demselben angedichtet werden, gehört auch manches sittlich Verwerfliche — „der Satan hatte ihm damals noch keinen Teil seines Wesens abgenommen", meint Wellhausen (a. a. O. S. 46) —, gehört der Zorn, der verstockt und der Eifer, der frisst, gehört Reue und erbarmungslose Grausamkeit; und der Befehl Gottes an sein Volk, den Egyptern die goldenen und silbernen Gefässe beim Auszug wegzunehmen, ist nicht das Schlimmste, was die jüdische Priesterschaft ihrem Gotte angedichtet hat.

Aber was immer eine spätere Zeit an wirklich sittlichen Gedanken und Idealen aus sich heraus genommen und übertragen hat auf die Stammväter des Volkes, alles das wurde erst möglich und wirklich durch die Zucht, in welche das Volk von Moses an durch das Gesetz genommen wurde. Dieser geniale Gesetzgeber und Religionsstifter ist es sicher-

[1] Die im Text zitierten Worte sind von Max Duncker, Geschichte des Altertums. 4. Auflage. Berlin 1874. Bd. 1, S. 307. s. Als sittliche Ideale des Volkes fasst die Erzväter schon Philo de Abrahamo, cap. 1: *οἱ γὰρ ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ νόμοι ἄνδρες ἐκεῖνοι γεγόνασιν.*

lich gewesen, der erzogen in ägyptischer Weisheit, aber vielfach abgestossen von derselben zunächst durch die nationale That der Befreiung des Volkes vom ägyptischen Joch die Herzen sich gewann, dann aber diesen nationalen Aufschwung benutzte, um dem Volke die hohen religiösen und sittlichen Gedanken zur Pflicht zu machen, die ihn persönlich begeisterten und beseelten. Ihm verdankte das Volk die Lehre vom heiligen Gott als Vorschrift und Gebot; ihm im natürlichen Zusammenhang damit die ersten auf Absonderung von den übrigen Völkern, namentlich von den Ägyptern berechneten Opfer- und Reinigungsvorschriften, welche freilich vermehrt und mit vielen Zusätzen versehen auf uns gekommen sind; und ihm endlich jene einfachen sittlichen Gebote, wie sie im Dekalog so klar und schön zusammengefasst werden.

Bei all' dem und ebenso auch bei dem über Blutrache und Sühnung Verordneten knüpfte Moses ohne Zweifel meist an bereits bestehende Gebräuche und Sitten an. Aber das Neue ist, 1) dass er das schon als Sitte Vorhandene nun als Gebot, als Sittengesetz formulierte und dadurch seiner Ethik ebenso wie der von ihm gestifteten Religion den Stempel der Gesetzlichkeit aufdrückte; 2) dass er durch die Betonung des Gedankens der göttlichen Heiligkeit jedem, auch dem äusserlichsten und kleinlichsten Gebot die religiöse Weihe gab, wodurch es schwierig, ja unmöglich war, auf echt Mosaischer Grundlage zwischen Sitten- und Ceremoniengesetz zu unterscheiden, und endlich 3), dass er und — müssen wir hier hinzufügen — seine Nachfolger einen wahren Zaun von Geboten und Vorschriften aller Art um das zum Abfall von dem wahren Gott so vielfach geneigte Volk zogen und es dadurch zwar fähig machten, zu erhalten, was es einmal hatte, ihm aber auch von vorn herein die Einseitigkeit des härtesten Partikularismus aufnötigten, an welchem selbst die zerstreuten Trümmer des jüdischen Volkes bis auf den heutigen Tag bedenklich kranken.

Von besonderem Interesse sind für uns jedenfalls die Bestimmungen des Dekalogs, die wir in der Hauptsache doch wohl den Zeiten des Moses werden näher rücken müssen als denen des Königs Manasse und des Propheten Micha. Derselbe

beginnt mit den religiösen Geboten, keine anderen Götter neben dem Einen Jehova zu haben und von diesem selbst sich kein Bildnis zu machen; ebenso sind die Vorschriften, seinen Namen nicht zu verunehren und den Sabbat nicht zu verletzen, religiöser Natur. Weiter wird die Ehrfurcht gegen die Eltern zur Pflicht gemacht als Grundsäule der Familienordnung, und endlich das Verbot aufgestellt zu töten, Unzucht zu treiben, zu stehlen, falsch Zeugnis abzulegen oder sich „mit Unternehmungen zu befassen, deren Zweck es sein würde, sich des Eigentums des Nächsten mit einem Schein des Rechtes zu bemächtigen.“ [1]

An diese religiös ethischen Grundgesetze schlossen sich dann wohl schon in den ältesten Zeiten Bestimmungen über die Blutrache an, welche wenigstens für den Fall des Todschlags durch das Asylrecht gemildert wurde, übrigens zusammenhängt mit dem starken Familienbewusstsein des jüdischen Volkes. Auge um Auge, Zahn um Zahn — war hier und überhaupt Grundsatz. Während dabei Moses und seine Nachfolger bemüht waren, aus der wandernden Horde, die in Palästina ihr schweifendes Leben mit den sesshafteren Gewohnheiten eines Ackerbau treibenden Stammes vertauschte, ein Volk, einen Staat zu machen, ohne doch als Grundlage das Familienrecht und seine Heiligkeit völlig aufzugeben, so wurde das Erbübel, an dem alle semitischen Völker kranken, die Polygamie nicht abgeschafft: und wenn auch, wie heute in der Türkei, faktisch vielfach an ihre Stelle die Monogamie trat, so zeigt nicht nur die Königsgeschichte, sondern auch die erst in der Königszeit schriftlich fixierte Mythologie des Judentums und seine Erzählungen von den Idealgestalten der Vorzeit, dass die Ehe eben ihrer Idee nach

---

[1] Mit den im Text gebrauchten Worten erklärt Schultz a. a. O. S. 322 das לֹא תַחְמֹד Exod. 20, 17., wie ich glaube mit Recht; denn sonst wäre dieses Gebot allerdings „merkwürdig“, wenn es „ins Innere der Gesinnung hineingriffe“, wie Strauss, der alte und der neue Glaube § 22 es bezeichnet. Bei dem Gebot לֹא תִנְאָף folge ich der Erklärung von H. Grätz, Geschichte der Israeliten, Bd. 1, S. 39.

nicht als Einehe gedacht war und dass die Moral des jüdischen Volkes in seinen besten Zeiten an der Vielweiberei keinen Anstoss genommen hat.[1] Und ebenso gliedert sich die Sklaverei von Anfang an ein in die Rechtsordnung des Mosaismus. Die humanen Bestimmungen zu Gunsten der Sklaven jüdischer Herkunft zeugen von dem Bemühen des Gesetzgebers zu mildern, was er nicht ganz beseitigen kann; doch scheint das Gebot, israelitische Sklaven im siebenten Jahre freizulassen, mehr ein frommer Wunsch der spätern Zeit, als Brauch und Sitte gewesen zu sein. Ob man in dem Gebot, ausländische Sklaven zu beschneiden, einen Versuch sehen soll, sie als Familienangehörige zu behandeln oder vielmehr einen Akt religiöser Intoleranz, darüber lässt sich zum mindesten streiten. Uebrigens wird auch das Leben dieser fremden Knechte dem Herrn gegenüber bis auf einen gewissen Grad geschützt.

Aus den wiederholten Einschärfungen wie im Pentateuch, so auch bei den Propheten, keinen Wucher zu treiben, wenigstens nicht gegen Angehörige des eigenen Volkes, und beim Pfandnehmen milde zu sein gegen Arme, darf man doch wohl schliessen, dass darum die Gesetzgebung auf diese Punkte immer wieder zurückkommt, weil hier besonders gesündigt wurde; doch zeigt sich auch in diesen Bestimmungen der partikularistische Geist des Gesetzes.

Ethisch war bis auf einen gewissen Grad wenigstens auch das Ceremoniengesetz mit seinem Dringen auf äussere Reinigkeit in Sprache und Kleidung, mit seinem Abscheu gegen Leichname und Kranke und gegen alles, was mit der

---

[1] Selbst Schultz a. a. O. S. 321 sagt: „so ist die Ehe ihrer Idee nach als Einehe gedacht“. Weiter geht Öhler in seiner Theologie des alten Testaments — ich zitiere dieselbe nach einem eigenen Manuskript, das ich in seinen Vorlesungen 1866 geschrieben habe: „die Ehe ist ihrem Ursprung nach Monogamie, cfr. Matth. 19, 6. Als monogamische erscheint sie auch noch bei den ersten Patriarchen, woneben freilich die Annahme von Kebsen zulässig ist, nach Umständen jedoch durch den Wunsch der Ehegattin herbeigeführt. Das Gesetz duldet zwar die Polygamie, aber sanktioniert sie nicht, beseitigt jedoch Härten, die sich leicht damit verbinden.“ Einer Widerlegung dieser Sätze bedarf es nicht!

Zeugung zusammenhängt, ohne dass wir übrigens hiefür uns nach besonders tiefsinnigen Gründen umsehen müssten. Aber das Gefährliche hiebei war, dass alles das durch den Gedanken: ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig! unter denselben ethisch-religiösen Gesichtspunkt gestellt wurde, wie die Forderung der inneren Reinigkeit, und dadurch der Unterschied zwischen Äusserem und Innerem nicht nur nicht herausgearbeitet, sondern geradezu verwischt wurde. Und eben die Befolgung dieser äusseren Gebote — es gehört dahin auch der Befehl, Läppchen und Schnürchen als Denkzeichen derselben auf den Kleidern anzubringen — galt den Israeliten vor allem als Unterscheidungsmerkmal andern Völkern gegenüber und führte fast mit Notwendigkeit zu jenem Stolz und Hochmut, der sich nicht nur in einer selbstgenügsamen und selbstgerechten Absonderung von denselben zeigt, sondern der auch vor einer ungerechten und grausamen Behandlung der „Feinde“ nicht zurückscheute, die man dann ebenso als göttliches Gesetz sanktionierte wie die ethischen Vorschriften selbst.

Gab die göttliche Heiligkeit[1] dem Gesetzgeber sozusagen die Berechtigung, alle diese Vorschriften zu erlassen, so waren die Motive, aus denen das Volk gehalten war, dieselben zu befolgen, doch wesentlich andere, äusserlichere. Zunächst war es vielfach die Androhung von Strafen, vor allem der Todesstrafe, welche auf die Verletzung nicht nur der wichtigsten, sondern oft auch ganz unbedeutender und kleinlicher Gebote gesetzt war. Weiter aber war es die Verheissung göttlichen Segens, die Androhung göttlichen Fluchs; und zwar handelte es sich dabei nicht bloss um den Einzelnen, sondern wie bei den Griechen, um das ganze Haus, um Segen und

---

[1] Die Streitfrage über den Begriff der Heiligkeit können wir bei Seite lassen. Wer sich dafür interessiert, den verweise ich auf Schultz a. a. O. S. 514, Öhler a. a. O. § 41—43. Dass der Begriff von ursprünglich sinnlicher und zugleich national-partikularistischer Bedeutung aus allmählich ethisch umgestaltet und je nach der Individualität des Schriftstellers äusserlicher oder innerlicher gefasst worden ist, versteht sich eigentlich von selbst.

Fluch, der sich forterbt von Generation zu Generation. Das Hauptstück des Segens aber bestand in langem Leben und im Wohlergehen des Einzelnen, seines Hauses oder des ganzen Volkes. Eudämonistisch ist somit allerdings die jüdische Moral und zwar in dem doppelten Sinn, dass die Aussicht auf Lohn den Menschen zur Erfüllung auch des Sittengesetzes antreiben, die Furcht vor Strafe ihn von der Übertretung desselben abhalten soll; und dann ist dieser Lohn — langes Leben, Kinderreichtum, Gedeihen der Felder, Sieg über die Feinde — in keiner inneren und wesentlichen Verbindung mit dem sittlichen Verhalten. Gemildert wurde übrigens diese erschreckende Äusserlichkeit des jüdischen Eudämonismus durch die Beziehung auf Gott; und je mehr der Gedanke des Bundesverhältnisses zwischen Gott und seinem Volk herausgearbeitet wird und in den Vordergrund tritt, desto mehr streift sich das Äusserliche und Willkürliche ab. Anfänglich freilich gilt auch für dieses Verhältnis in ganz juridischer äusserlicher Weise das Wort: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Allmählich aber tritt der Gedanke der freien Wahl des Volkes durch seinen Gott bestimmter auf, und damit wird für das Volk das Gefühl der Dankbarkeit zur Pflicht, die zum Gehorsam treibt, ein Gefühl, das sich besonders an den Auszug aus Ägypten und die Erinnerung an denselben knüpfen soll. Und wenn endlich die Propheten jede Übertretung des Gesetzes von Seiten des Volkes als Ehebruch auffassen, so ist damit nun ein innerer, ethischer Zusammenhang zwischen dem Gebot und seiner Erfüllung hergestellt.

3. Dieser Gesichtspunkt tritt vor allem im Deuteronomium hervor, jenem Gesetzbuch, das mit bewusster Fiktion von Seiten des Priestertums in die Zeit des Moses zurückdatiert, in Wirklichkeit unter der Regierung des Königs Josias (640—609) entstanden ist und deutlich die Spuren des Prophetismus an sich trägt. Nach Moses hatte sich nämlich — im Zusammenhang mit den mancherlei äusserlichen Geboten, die schon auf ihn zurückgehen — das Priestertum immer mehr Geltung verschafft und natürlich sofort im eigenen Interesse dem Volke das Joch eines möglichst ausgebildeten und verästelten Ceremonialgesetzes auferlegt. Ein Damm war

demselben entgegengetreten im Königtum, das im Verlauf der königlosen, der schrecklichen Richterzeit zur Notwendigkeit geworden war, jener Zeit voll unsittlichen Fanatismus, wie er uns im Deborahlied begegnet, voll Roheit selbst auf religiösem Boden, wie die Opferung von Jephthas Tochter durch den eigenen Vater beweist. Den ersten Träger des Königtums hatte dann aber auch das Priestertum aufs rücksichtsloseste bekämpft. Gleich darauf unter David machten jedoch die beiden Mächte — König und Priester — ihren Frieden, und es ist bezeichnend, wie darum die priesterliche Geschichtschreibung diesen König verherrlicht hat, der doch ethisch betrachtet tief, sehr tief steht. Der Empörer, der sich nicht bedenkt zum Landesverräter zu werden, der Wollüstling, der durch einen Uriasbrief einen verdienten Offizier in den Tod jagt, um seine böse Lust an dessen Frau befriedigen zu können, der Rachsüchtige, der noch auf dem Totenbett nur daran denkt, jede, auch die unschädlichste Beleidigung blutig rächen zu lassen — der ist das Ideal priesterlicher Geschichtschreibung, der Träger aller nationalen Hoffnungen geworden. Kaum anderswo tritt so deutlich wie hier Religion und Moral auseinander. „Durch sein ganzes Leben“, urteilt Duncker über ihn mit Recht, „geht eine Handlungsweise hindurch, die trotz religiöser Empfindung und Stimmung durch ethische Gebote sich nicht gebunden hält.“ [1]

Und ebenso ist das Hauptverdienst seines Nachfolgers Salomo auf dem Gebiet der Religion und des Kultus zu suchen, wo er sich durch den Tempelbau die Herzen der Priesterschaft gewonnen hat. Eben dieser Priesterkönig liess aber zugleich eine Gefahr ahnen, die die eifrigen und treuen Jehovahverehrer gegen sich in Waffen rufen musste: die tausend Weiber in seinem Harem brachten vielfach auch ihre auswärtigen Götterkulte mit, und des prunksüchtigen, üppigen Königs Toleranz in religiösen Dingen drohte zu einem

[1] Wellhausen's Verteidigung Davids als eines „antiken Königs in barbarischer Zeit“ a. a. O. S. 27 trifft nur die Person, nicht die Tradition, und diese ist für uns die Hauptsache! Das Urteil des alten H. S. Reimarus über David findet doch im ganzen das Richtige; cfr. Strauss, ges. Werke Bd. V, S. 313—320.

sehr bedenklichen religiösen Synkretismus zu führen, der zwischen Baal und Jehova schon bisher vorhanden, nun immer drohender und schrankenloser um sich griff. Dagegen nun erhob sich eine nationale Opposition, die von den sogenannten Propheten ausging. Volkstümliche Gestalten, deren Ansehen zunächst auf dem Glauben an ihr übernatürliches Vorauswissen aller möglichen Dinge beruhte, bekämpften Elias und Elisa die Könige und die antinationalen Gottesdienste, die von allen Seiten aus der Nachbarschaft her eindrangen, und stürzten in religiösem Interesse, aber völlig unbekümmert um die sittliche Berechtigung und Qualität ihrer Prätendenten, die götzendienerischen Fürsten. Natürlich hatte die Priesterschaft das grösste Interesse, sich mit diesen Eiferern für den reinen Jehovahkult zu verbinden, und so schlossen sich denn Priestertum und Propheten eng zusammen. Aus diesem Bund zu Schutz und Trutz gingen dann mit der Zeit Schriften hervor, wie das Deuteronomium unter der Regierung des Königs Josia, das einen innerlich vertieften und darum höheren ethischen Standpunkt einnimmt als die früheren Bücher. Hier taucht, wie schon gesagt, der Gedanke auf, dass man Jehova, dem treuen Bundesgott und Helfer Liebe schulde, und damit war auch für die Ethik ein Grosses wenigstens im Princip erreicht. Im fanatischen Kampf gegen die fremden Götter erfasste der treue Israelit Jehovah mit ganzem Herzen und ganzer Seele, warm schlug im Streit das Herz für das, um was es kämpfte und litt, und so fasst sich das Gesetz zusammen in das Wort: Du sollst den Herrn deinen Gott lieb haben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allem Vermögen! Wie leicht und klein war von da aus der Schritt zu dem Gedanken, dass Gehorsam besser sei als Opfer und dass es überhaupt nicht auf das Äusserliche, sondern auf die Gesinnung ankomme! Und Propheten und Dichter haben denn auch vielfach diese Consequenz gezogen; das Deuteronomium selbst aber zieht die andere, praktisch noch wertvollere, dass es sich namentlich der Bedrängten und Armen annimmt, Schuldrecht und Sklaverei zu mildern sucht und selbst Erbarmen mit den Tieren empfiehlt.

Zu weit durften übrigens die Propheten den Gedanken, dass Gehorsam, Busse und Liebe besser seien als Opfer, dass

es sich um die Beschneidung des Herzens handle, um das Gewinnen eines fleischernen Herzens statt des steinernen, zu weit durften sie in der Innerlichkeit deshalb nicht gehen, weil sie der Bundesgenossenschaft der Priester nicht entraten konnten, und so finden wir ein bemerkenswertes Schwanken in den Schriften namentlich der späteren Propheten. Näher kam übrigens zunächst für das nördliche, und bald auch für das südliche Reich die Zeit des Sinkens und Untergangs, und gerade hieran knüpften jene politisch weitsichtigen Männer religiöse und ethische Gedanken: der politische und nationale Fall wird ihnen zum Gericht des gerechten Gottes über sein sündiges Volk, einem Gericht, das aber in seiner tragischen Notwendigkeit zugleich auch die Katharsis, die Läuterung des Volkes von seinen Sünden werden soll. Und im Zusammenhang damit entwerfen die prophetischen Schriften ein sehr dunkel gefärbtes Bild von den moralischen Zuständen ihrer Zeit: Bedrückung der Armen durch die Reichen, Hurerei und Unzucht aller Art, Luxus und Üppigkeit, Modetorheit der Frauen, vor allem aber Ungerechtigkeit und Bestechlichkeit der Richter — das sind neben den Klagen über Abgötterei und Bilderdienst die Hauptvorwürfe, welche die Propheten immer wieder erheben. Je mehr aber so der Gegensatz zwischen Gerechten und Ungerechten, zwischen Frommen und Gottlosen oder Götzendienern hervortritt, desto selbstgerechter wurden diese von den andern sich absondernden Frommen: sie waren die unschuldig leidenden und verfolgten, sie die für die andern Leidenden, sie der Rest, der aus dem Endgericht und der in demselben vorzunehmenden Läuterung des Volkes gerettet und siegreich hervorgehen sollte. Und so entstand hier der Gedanke des unschuldig leidenden und des stellvertretend leidenden Gottesknechtes, der wiederkommen soll als König, Priester und Prophet, und dieser zunächst individuell gemeinte Gedanke bildet zugleich mit der Hoffnung auf einen wiederkehrenden Davidsohn und nationalen Helden und Retter den Rahmen, in welchen sich die Messiashoffnung eingefügt hat.

4. Zugleich erwuchs aber mit und durch solch' historisches Erleben die Frage, welche eigentlich allein unter allen

das jüdische Altertum philosophisch beschäftigt hat, die Frage, wie das Unglück des Gerechten, das Glück des Gottlosen zu begreifen und mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen sei. Das ist das Hauptproblem der Chochma, der Weisheit, deren Lösung vor allem im Buch Hiob versucht wird. Diese Frage musste um so mehr aufgeworfen werden, als ein Mittel zu ihrer Lösung — der Glaube an einen forterbenden Fluch von Generation zu Generation — im Laufe der Zeit weggefallen war: „ein Sohn soll des Vaters Schuld nicht mittragen, noch ein Vater die des Sohnes; des Gerechten Gerechtigkeit soll auf ihn kommen, und des Ungerechten Unrecht auf ihn kommen". Diese Worte des Hezeqiel[1] bedeuten einen gewaltigen Fortschritt in ethischer Beziehung; aber indem sie den Menschen rein auf sich stellen, fordert jenes Problem um so ungestümer eine Lösung. Propheten und Psalmendichter haben sich an diese für den Theismus überhaupt und ganz besonders für den jüdischen Theismus schwierige Frage gewagt. Aber die Lösung ist doch eigentlich immer nur die, dass das Glück des Gottlosen nicht lange dauern werde — „gleich dem Grase schnell welken sie, verwelken gleich dem grünen Kraut" —, also nur ein scheinbares sei, während die Frommen doch zuletzt triumphieren und glücklich werden müssen; höchstens dass dem Dichter der Unterschied zwischen äusseren und inneren Gütern aufgeht und er jene dem Frevler überlässt, diese dem Gerechten als die höheren zuweist. Wer sich aber zu dieser Höhe des Dichters von Psalm 49 nicht aufschwingen konnte — und die wenigsten vermochten es —, der musste immer die entgegenstehenden Erfahrungen abzuschwächen oder wegzuleugnen suchen; und in der Leidenszeit unmittelbar vor und während

[1] Zu dieser Stelle des Hezeqiel 18, 1 ss. sagt Ewald, die Propheten des Alten Bundes. Stuttgart 1841, Bd. 2: „Zwar dünkt das traurige Schicksal der jetzigen Israeliten vielen Zeitgenossen in Palästina in ihrer dumpfen Verzweiflung als eine die göttliche Gerechtigkeit fast verspottende Anwendung des alten Satzes, dass die Kinder für die Väter büssen müssen (Exod. 20, 5.), eine sogar sprichwörtlich gewordene Ansicht der schweren Gegenwart. Aber nichts kann irriger sein als diese Ansicht" — und nun werden Hezeqiels Gründe dagegen entwickelt.

des Exils tröstete man sich mit dem Gedanken an das ideale Israel und den Tag des Gerichts und der Wiederaufrichtung des Volkes. Da aber dem Israeliten eine ethische Form des Unsterblichkeitsglaubens völlig fehlte,[1] so war das für den Einzelnen, der ja nun mit Schuld und Strafe, mit Glück und Lohn auf sich selber gestellt war, kaum ein Trost. Und daher sucht das Buch Hiob in dieser schweren Zeit die Frage anders zu beantworten. Klar und einfach ist das Buch vor allem in der Negation: der Schluss der Freunde Hiobs rückwärts von den Leiden des schwer betroffenen Dulders auf geheime Sünden, um deren willen er mit Recht gestraft werde, ist falsch; wenn es auch ein Leiden als Strafe giebt, so ist doch nicht jedes Leiden Strafe und ein Beweis von Schuld, so wenig als jeder Frevler gestraft wird. Damit ist die alte jüdische Vergeltungslehre überwunden: was wird nun Positives an ihre Stelle gesetzt? Ob man die Reden des jungen Elihu für echt hält oder nicht, ob man also dessen Versuch, die Leiden des Gerechten als eine Prüfung und Läuterung, als ein Zuchtmittel in der Hand Jehovahs zu erklären, demselben oder einem andern Verfasser zuschreiben will[2] — ganz genügt ja diese Lösung jedenfalls nicht, und so verweist denn der erscheinende Jehovah den Dulder und dessen Freunde auf die Unergründlichkeit der göttlichen Weisheit wie in der Natur so im Menschenleben, der gegenüber der endliche Menschengeist kein Recht habe zu hadern und zu klagen. Damit ist freilich der gordische Knoten zerhauen und nicht gelöst. Aber man darf nicht übersehen,

[1] Dass der Standpunkt des Alten Testaments ein durchaus diesseitiger ist und seine Anschauung vom Zustand nach dem Tod jedenfalls kein sittliches Element in sich schliesst, darüber herrscht im allgemeinen Übereinstimmung; cfr. Schultz a. a. O. S. 653. ss., Öhler a. a. O. § 75—77.

[2] Ewald, die poetischen Bücher des alten Bundes. Göttingen 1836. 3. Teil, hält die Reden Elihu's entschieden für spätere Stücke, und ihm folgt unter den Neueren z. B. Schultz a. a. O. S. 554, während Öhler in seiner Einleitung in das Alte Testament (vorgetragen 1865/6) dieselben — nicht ohne einiges Schwanken — in Schutz nimmt. Grätz a. a. O. II, 2. S. 42 hält sie für echt. Ich wollte, der Schluss c. 42, 7—17 wäre unecht, kann mich aber allerdings davon auch nicht überzeugen.

was Öhler richtig hervorhebt, dass das Buch „nicht in der Form einer Lehrabhandlung, sondern hauptsächlich am Beispiel seines Helden zeigt, wie ein Gerechter schwer angefochten, ja bis in die Nacht der Verzweiflung hinabgestürzt werden könne und doch zuletzt bewährt in seinem Glauben nicht zu Schanden wird“, oder richtiger: und doch zuletzt durch Geduld und Stärke siegreich aus dem Kampf über äusseres Leiden hervorgeht. So wird das Rätsel gelöst durch die That, während das menschliche Denken nicht damit fertig zu werden vermag. Und daher begreifen wir auch, dass der Dichter, der die alte Vergeltungslehre so energisch bekämpft und zurückgewiesen hat, am Schlusse dieselbe dadurch doch wieder sanktioniert, dass er den duldenden Gerechten restituiert und ihm reichlichen Ersatz schafft. Die dunkle Stelle Hiob 19, 25 ss.[1] hat für die ganze Frage deshalb keine Bedeutung, weil auch dann, wenn hier wirklich eine Hoffnung auf ein besseres Jenseits durchklingen sollte, dennoch davon kein Gebrauch gemacht wird für die Lösung des Rätsels. Und das kann der Verfasser auch deshalb nicht, weil ihm das volle Verständnis für den Wert der menschlichen Persönlichkeit fehlt, was daraus deutlich hervorgeht, dass dem Dulder auch für die gestorbenen Kinder voller Ersatz zugesprochen wird — ein Zug, der mir als der anstössigste in diesem anstössigen Schluss erscheint.

Trotz aller Energie des Denkens in dem merkwürdigen Buche, die sich auch darin zeigt, dass der Verfasser Menschenleben und Natur zusammenfasst und das göttliche Walten dort aus dem Walten in dieser zu erweisen sucht, behält doch die Haltung desselben etwas Skeptisches. Und skeptisch, nur freilich in weit höherem Masse ist auch die Haltung einer andern Schrift im Alten Testament, des Qohelet.

[1] Ewald a. a. O. S. 185 ss. sieht hierin entschieden die Hoffnung auf ein besseres Jenseits — „seligste Gewissheit“. Aber dann wäre alles weitere überflüssig. Öhler, Theologie des Alten Testaments § 244 beschränkt es wenigstens auf ein „momentanes Aufleuchten“, und ähnlich auch Wellhausen a. a. O. S. 94; Schultz dagegen a. a. O. S. 661 ss. findet darin überhaupt keine Beziehung auf ein seliges Leben nach dem Tod. Ewald hat jedenfalls Unrecht, und so gilt das im Text Gesagte.

Wenn das Buch Hiob das Vorbild ist für den Prolog im Himmel, so klingt der erste Monolog Fausts an an die Gedanken des Qohelet: „ich habe zwar grosse und grössere Weisheit erworben als jeder, der vor mir war über Jerusalem“, lässt der Verfasser den Salomo klagen, „doch da ich mein Herz lenkte, Weisheit zu erkennen und Unsinn und Torheit zu wissen, erkannte ich, dass auch dieses sei eitles Bestreben. Wer Wissen häuft, häuft Schmerz. Ich sprach in meinem Herzen: wohl denn, erprob ich dich mit Freude und geniesse Gutes. Doch sieh! auch das ist eitel.“ Allein dem Verfasser fehlt es an philosophischer Tiefe und Schärfe, und so endet sein Urteil, dass alles eitel sei, in einem trostlosen Pessimismus: doch nein, trostlos ist derselbe doch nicht ganz, wenn er auch versichert, dass „der Todestag besser sei als der Geburtstag, dass es besser sei zu gehen ins Trauerhaus als zu gehen ins Zechhaus.“ Denn gegenüber den vielen Rätseln, zu denen auch hier das immer neue und ewig alte Problem vom Glück der Frevler und dem Unglück der Gerechten gehört, bleibt er dabei, die Freude zu loben, „weil der Mensch kein Gut hat unter der Sonne ausser zu essen und zu trinken und sich zu freuen“, eine Freude mit Mass, wie er denn selbst der Gerechtigkeit und Weisheit gegenüber vorsichtig das Mittelmass anempfiehlt und sagt: „sei nicht zu gerecht und stell dich nicht übermässig weise.“ [1] Wenn er übrigens am Schluss, um jedem möglichen Missverständnis vorzubeugen, etwaige bedenkliche Consequenzen seiner Lehre damit abschneidet, dass er sagt: „fürchte Gott und halte seine Gebote! das ist ja der ganze Mensch“, so sieht man, wie diese Skepsis vor sich selbst erschrickt und schliesslich auf das religiöse Gebiet hinüberflüchtet, ebenso wie der theoretische Pessimismus sich praktisch mit der Lebensfreude tröstet. Darin den Einfluss des griechischen Epikureismus zu sehen, scheint mir nicht notwendig, obgleich bei dem vermutlich späten Alter der

---

[1] Daher nennt Renan, L'ecclésiaste traduit de l'Hébreu avec une étude sur l'âge et le caractère du livre, Paris 1882 die Moral des Buches „la morale de juste milieu“.

Schrift die Möglichkeit einer solchen Einwirkung nicht absolut ausgeschlossen ist.[1]

Flügellahm und schwunglos steht dieser erste Versuch zu philosophieren am Ausgang der alttestamentlichen Zeit; denn ihr Genius ist nicht der philosophische, sondern der religiöse. Und darum hat sich denn auch im allgemeinen die Chochma niemals loslösen können von dem religiösen Bewusstsein: denn „die Gottesfurcht ist der Weisheit Anfang und den Heiligen erkennen ist Vernunft.“ Das ist auch in den sogenannten Sprüchen Salomonis das A und das O. Hier läuft Altes und Neues, Religiöses und Ethisches, Tiefsinniges und Alltägliches in buntem Gemisch unter einander und neben einander her; Fabeln, Sprichwörter und Sprüche, Rätsel, Aphorismen und längere zusammenhängende Stücke bilden die Bestandteile dieser interessanten Sammlung. Doch ist gerade in ethischer Beziehung die Ausbeute im ganzen nicht sehr gross. Auch hier wird die Frage nach dem Leiden des Gerechten gestellt und dadurch gelöst, dass Jehovah den strafe, welchen er lieb habe, wie ein Vater den Sohn; auch hier sind die Motive für das empfohlene Handeln dieselben äusserlich eudämonistischen wie früher: wer die Gebote der Weisheit hält, dem wird langes Leben, Heil und Frieden, volle Speicher und Most die Fülle zu Teil werden. Auch hier wird vor den oft gerügten Fehlern des Volkes, vor allem also wieder vor Wucher gewarnt, und endlich auch hier wie im Qohelet das Mittelmass empfohlen. Bemerkenswert ist

---

[1] So urteilt darüber auch Zeller, die Philosophie der Griechen, III, 2 (3. Aufl.) S. 257. Entschieden für eine solche Einwirkung spricht sich im Anschluss an den Qohelet-Kommentar von Thomas Tyler (London 1874) Aug. Palm, Qohelet und die nach-aristotelische Philosophie, Mannheim 1885, aus, jedoch ohne mich ganz zu überzeugen. Natürlich wird es vor allem darauf ankommen, in welche Zeit die Entstehung des Buches zu verlegen ist. Hitzig, der Prediger Salomos, 2. Aufl. von Nowack 1883, glaubt dafür das Ende des 3. Jahrhunderts (204) annehmen zu dürfen. Renan denkt an die Zeit des Johannes Hyrkanus, und Grätz geht herunter bis in die Zeit des Herodes d. Gr. Mir scheint die Datierung Hitzigs noch immer die wahrscheinlichste, und dann kann von einer so bedeutenden Beeinflussung des Buches durch griechische Philosopheme nicht wohl die Rede sein.

dann weiter die wiederholte Aufforderung zur Arbeit, wie denn das jüdische Volk immer thätig und arbeitsam gewesen und geblieben ist. Vor allem hervorzuheben ist aber die Art, wie über die Frauen gesprochen und das Lob des tugendhaften Weibes laut verkündigt wird. Selbstverständlich war in den schlimmen Zeiten des Untergangs und des Exils, wo schon Eine Frau mit ihren Kindern schwer zu erhalten war, die Monogamie mehr und mehr zur Sitte geworden. Die üppige sinnliche Geschlechterliebe, wie wir sie im Hohenlied gepriesen finden, das noch ganz auf dem Boden der Vielweiberei steht, war einer ernsteren Auffassung der Ehe gewichen: gewiss war in den Zeiten der Not manche Frau ihrem Gatten eine treue Gefährtin und tröstende Helferin geworden. Man überliess es Pessimisten wie dem Verfasser des Qohelet, das Weib „bitterer zu finden als den Tod“ und verherrlichte im Gegenteil das Ideal einer trefflichen Frau, die „die Krone ihres Mannes“ ist, verherrlichte und gebot die eheliche Treue auch von Seiten des Mannes und freute sich am stillen Glück im eigenen Haus und an der Schar gut erzogener und gezogener Kinder.

Erwähnen müssen wir endlich hier zum Schluss noch, dass der Übergang zur Hypostasierung der Weisheit schon im Alten Testament vollzogen wird (z. B. Proverb. 8, 22 ss.). Ob dies in selbständiger Weise geschehen, ob fremde Einflüsse dabei im Spiele sind, können wir dahin gestellt sein lassen. Thatsache ist, dass erst nach der Zeit der alttestamentlichen Geschichte dieser fremde Einfluss mächtig geworden ist im Judentum und umgestaltend auf dasselbe eingewirkt hat.

5. Und doch hatte zunächst das Exil die Wirkung gehabt, dass sich das Judentum noch ängstlicher und energischer abschloss gegen alles Fremde und Heidnische: man denke an die freilich zum Teil schon älteren „Rachepsalmen“, deren schlimmster aber — Psalm 109 mit den entsetzlichen Worten: „seien seine Söhne Waisen und werde sein Weib Witwe, ja schweifen seine Kinder bettelnd und suchen Brot von ihren Trümmern fern“ — jedenfalls aus der Zeit des Exils stammt. Hier war eine Scheidung eingetreten zwischen den frommen Gliedern der Gemeinde, welche auch in der

Fremde dem Gesetz treu blieben und den Sabbat heiligten, und den Abtrünnigen, welche sich den Sitten und namentlich auch den Lastern der Sieger gerne hingaben. Damals in der Zeit des Elends und der Klage war das Gesetz für viele sicherlich auch zu einer Quelle des Trostes und der Freude geworden. Aber das ängstliche Bemühen der Frommen, sich nichts zu vergeben, bewirkte doch vor allem ein Überhandnehmen der äusserlichen Gesetzlichkeit im Judentum, welche seit der Rückkehr aus dem Exil unter Kyros immer schroffer hervortrat, und jene extreme Ausschliesslichkeit, wie sie sich den Samaritanern gegenüber und vor allem in der Frage nach der Verstossung der fremden Frauen und deren Kinder mit aller Härte geltend machte. Man mag dieser Strenge gegen Mischehen in jenem Augenblick mit Grätz eine gewisse Berechtigung zuerkennen, engherzig bleibt sie doch, und die brutale Art, wie diese Ausstossung vollzogen wurde, beweist, wie wenig sich religiöser Fanatismus um Menschenglück und Menschlichkeit kümmert. Jene Äusserlichkeit zeigt sich auch darin, dass nun erst die Thora, das mosaische Gesetz in allen seinen Punkten zum Grundgesetz des neuen Staates gemacht wurde,[1] sich übrigens mehr an den Einzelnen als an das Ganze wandte, und jenen zwang, sein Leben darnach einzurichten. Zu dem Behuf musste er es aber vor allem genau kennen, er musste es lernen, und so verschwand der prophetische Geist in jeder Beziehung, und an seine Stelle trat die Schriftgelehrsamkeit: ihr genügte das Gesetz, wie es war, nicht mehr, sondern nach dem Grundsatz des hohen Rates der 70 Ältesten wurde „ein Zaun um das Gesetz gemacht", d. h. durch eine peinliche Ausführung und Detailierung der mosaischen Bestimmungen sollte von vorn herein jede Überschreitung derselben unmöglich gemacht werden. Dass dadurch der Geist völlig ausgetrieben und der leere Mechanismus und Formalismus zum Prinzip erhoben wurde, versteht sich von selbst.

Und trotz aller Verzäunung und Absperrung: der Geist kam doch, nur nicht mehr aus dem Judentum selbst, wo

---

[1] Nicht aber, dass es erst im Exil von Hezeqiel und anderen Leviten schriftlich fixiert worden ist, wie Wellhausen meint, a. a. O. S. 54 s.

keiner mehr war, sondern auch hier wieder von dem selbst in seinem Greisenalter noch jugendlich kräftigen Griechentum. Die Einflüsse des Griechentums auf das Judentum sind nicht die ersten und ältesten. Wir haben von kananitischer und ägyptischer Einwirkung schon gehört: die Propheten richteten ihre schärfsten Waffen gegen diese ausländische Götzendienerei. Denn gerade dem Stammverwandten gegenüber zeigte sich das sich auf sich selbst besinnende Judentum exklusiver und nationaler als gegen das ganz Fremde. Dagegen sind schon frühzeitig persische Einflüsse zu bemerken, und die ganze Dämonologie, vor allem die Personifizierung des bösen Prinzips in der Gestalt des Satans — nicht nur im Buch Hiob, sondern ebenso schon in der Erzählung vom Sündenfall — ist darauf zurückzuführen; dabei machte sich dieses ältere Judentum keine Gedanken darüber, wie dieser persische Dualismus stimmen solle zur Einzigkeit und Allmacht seines Jehovah: die Sünde ist eine Macht, ist widergöttlich, bekommt ein eigenes Prinzip, und Jehovah bleibt daneben doch der allmächtige Gott. Allein diese Einflüsse, die sich natürlich im Exil steigern mussten, haben doch nichts Neues zu schaffen vermocht: es giebt keine persische Form des Judentums, wohl aber eine griechische.

Während man nun diesen griechischen Einfluss in Alexandria, wie wir sehen werden, mit vollen Zügen in sich aufnahm, trat demselben in Palästina sofort eine geharnischte Opposition entgegen. Die Griechenfreundschaft, welche sich besonders in der Freude an den Spielen und Wettkämpfen, an den Übungen in den Palästren und Gymnasien äusserte, galt für einen Abfall vom echten Judentum und forderte gegen sich den Widerstand der Frommen, der sogenannten Chasidim heraus. Und diese erhielten dann unter Antiochus Epiphanes die Blut- und Feuertaufe des Martyriums, und die fanatischen Makkabäerkämpfe haben wie der nationalen Freiheit und väterlichen Religion, so zugleich dem Widerstand gegen alles hellenische Wesen gegolten. Als aber nach den Zeiten des Sturmes und Dranges unter Johannes Hyrkanus (135—106) eine Periode der Ruhe eintrat, da konnte selbst unter den nationalgesinnten Juden der griechische Einfluss unbeschadet der religiösen

Strenge Eingang finden, und die Partei, welche sich demselben hingab, stand hinfort nicht ausserhalb, sondern innerhalb des Judentums. Es sind dies die Sadduzäer, die Gebildeten und Aufgeklärten im Volk, aristokratisch kühle und kalte Naturen, Politiker und Diplomaten, denen die nationale Selbständigkeit mehr wert war als die Satzungen der Religion, und die darum auch vor fremder Kultur und vor Bündnissen mit Fremden nicht zurückschreckten. Doch hielten sie, eben weil es national war, fest am Gesetze des Moses, verwarfen dagegen im allgemeinen die Tradition und den „Zaun", der allmählich um dieses Gesetz her errichtet worden war. Ihnen standen die Pharisäer gegenüber, recht eigentlich die Vertreter des damaligen streng orthodoxen, aber auch völlig im Geiste der Äusserlichkeit befangenen Judentums; denn sie stempelten, wie es Grätz richtig ausdrückt,[1] alles zum religiösen Gesetz, was irgend nur an das als religiös Anerkannte streifte. Neben dieser verschiedenen Stellung der beiden Parteien zu dem durch die Tradition erweiterten Gesetz ist dann für uns besonders noch wichtig ihr verschiedenes Ver-

[1] Grätz a. a. O. Bd. 3, Note 10, wo er ausführlich über das „Trihäresion" spricht. Ihm stimme ich auch in der Hauptsache bei in der Auffassung der Stelle Josephus bell. Iud. II, c. 8, 14., die ich hier beisetze: *Φαρισαῖοι μέν, οἱ δοκοῦντες μετὰ ἀκριβείας ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα καὶ τὴν πρώτην ἐπάγοντες αἵρεσιν, εἱμαρμένῃ τε καὶ θεῷ προσάπτουσι πάντα καὶ τὸ μὲν πράττειν τὰ δίκαια καὶ μὴ κατὰ τὸ πλεῖστον ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις κεῖσθαι, βοηθεῖν δὲ εἰς ἕκαστον καὶ τὴν εἱμαρμένην· ψυχήν δὲ πᾶσαν μὲν ἄφθαρτον, μεταβαίνειν δε εἰς ἕτερον σῶμα τὴν τῶν ἀγαθῶν μονήν, τὴν δὲ τῶν φαύλων ἀϊδίῳ τιμωρίᾳ κολάζεσθαι. Σαδδουκαῖοι δέ, τὸ δεύτερον τάγμα, τὴν μὲν εἱμαρμένην παντάπασιν ἀναιροῦσι καὶ τὸν θεὸν ἔξω τοῦ δρᾶν τι κακὸν ἢ μὴ δρᾶν τίθενται· φασὶ δὲ ἐπ' ἀνθρώπων ἐκλογῇ τό τε καλὸν καὶ τὸ κακὸν προκεῖσθαι, καὶ τὸ κατὰ γνώμην ἑκάστῳ τούτων ἑκατέρῳ προσιέναι. ψυχῆς τε τὴν διαμονην καὶ τὰς καθ' Ἅιδου τιμωρίας καὶ τιμὰς ἀναιροῦσιν. καὶ Φαρισαῖοι μὲν φιλάλληλοί τε καὶ τὴν εἰς τὸ κοινὸν ὁμόνοιαν ἀσκοῦντες. Σαδδουκαῖοι δὲ καὶ πρὸς ἀλλήλους τὸ ἦθος ἀγριώτερον, αἵ τε ἐπιμιξίαι πρὸς τοὺς ὁμοίους ἀπηνεῖς ὡς πρὸς ἀλλοτρίους.* cfr. auch Josephus, Antiqu. XIII, 5, 9. 10, 6. XVIII, 1, 3. 4. Bernh. Weiss, Leben Jesu Bd. I, S. 278 will sogar den Gegensatz hinsichtlich der göttlichen Vorsehung und der Willensfreiheit als einen lediglich praktisch-politischen ansehen. cfr. auch Hanne, d. Pharis. u. Sadduz. als politische Parteien (Zeitschr. f. wissensch. Theologie X Jahrg. 1867) und Ed. Reuss, Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique. 3. édit. 1864. I, 61—78.

halten zum Schicksal (εἱμαρμένη) und zur Lehre vom Zustand des Menschen nach dem Tod, wenn wir dem Josephus Glauben schenken dürfen, der freilich nur allzusehr bemüht ist, aus den Sekten seines Volkes Philosophenschulen und aus den Juden überhaupt ein „Volk von Philosophen" zu machen. Während nämlich die Pharisäer in fast fanatischem Gottvertrauen das Geschick des Einzelnen und des Volkes völlig von Gott abhängig machten, erkannten die weltgewandteren, politisch denkenden Sadduzäer die Notwendigkeit, durch eigene Kraft sich und der Nation das Glück zu gewinnen und nicht in passivem Gottvertrauen müssig die Hände in den Schoss zu legen. Weil aber — und man sieht, wie auch hier wieder das alte Problem die Geister bewegt — die Pharisäer sahen, dass Gott die Frommen auf dieser Erde nicht immer begünstige und die Sünder nicht immer gebührend bestrafe, so lehrten sie zum Behuf einer Ausgleichung zwischen Tugend und Glück, zwischen Sünde und Strafe die Auferstehung des Menschen, während die Sadduzäer, denen der Mensch vielmehr selbst seines Glückes Schmied zu sein schien, dieselbe verwarfen, und sich hierbei vielleicht sogar dem epikureischen Materialismus annäherten. Dazu kamen dann noch rituelle und juridische Streitpunkte von untergeordneterer Bedeutung. Selbstverständlich aber ist, dass die Pharisäer im Volke grösseren Anhang besassen und dass sie mit ihren demokratischeren Allüren, ihrer augenfälligen Frömmigkeit und ihrer einfacheren Lebensweise demselben näher standen, als die aristokratischen und beim Volk als luxuriös und hochmütig verschrieenen Sadduzäer. Übrigens gab es auch unter den Pharisäern Härte und Leidenschaftlichkeit genug, und der peinlich strenge Schammai war ebensogut Schule gründend als der sanftere Hillel mit seinem bedeutsamen Spruch: „was dir unangenehm ist, das thue auch anderen nicht".

Waren die Sadduzäer und Pharisäer jüdische Parteien, beide gleichberechtigt innerhalb und inmitten ihres Volkes und seiner Anschauungen, so tragen dagegen die Essäer[1]

[1] Die Hauptstellen, in denen uns von den Essäern oder Essenern Näheres berichtet wird, sind: Philo, quod liber sit quiquis virtuti studet cap. 12. 13. und ein Fragm. bei Euseb. praep. ev. VIII, cap. 8 aus der

durchaus den Charakter einer Sekte. Ihrer waren etwas über 4000, welche ihre Wohnsitze grösstenteils am toten Meer, also in der Einsamkeit aufgeschlagen hatten. Die bemerkenswerteste Eigentümlichkeit dieses seltsamen Völkchens ist neben anderen weniger bedeutsamen Äusserlichkeiten (weisse Kleider u. dergl.) ihre asketische Lebensweise sowohl im Essen und Trinken als auch namentlich der Ehe gegenüber, die sie im allgemeinen verwarfen; doch gab es auch solche unter ihnen, die heirateten, vielleicht dieselben, welche statt in die Wüste zu ziehen, in den Städten und Dörfern Palästina's wohnen blieben. Aber auch diese sahen den Zweck der Ehe lediglich im Kinderzeugen und der Fortpflanzung des Menschengeschlechts, resp. ihrer eigenen Sekte. Übrigens mussten sich dann auch die Frauen derselben Lebensweise wie die Männer, namentlich auch denselben strengen Waschungen unterwerfen, die ein Hauptkennzeichen der Essener bildeten. Das führt darauf, dass sie die Ehe wesentlich deshalb verwarfen, weil ihnen die Frau mit ihrem intensiveren Geschlechtsleben unreiner erschien als der Mann, das Geschlechtsleben überhaupt ihnen also als Befleckung galt; die Gründe, welche die Schriftsteller für dieses ihr eheloses Leben anführen, als ob sie die Frauen für besonders ausschweifend, selbstsüchtig und treulos gehalten hätten, scheinen vielmehr auf Vermutung zu beruhen, als wirklich essenische Anschauung gewesen zu sein. Mit ihrer asketischen Lebensweise hängt dann weiter die Gütergemeinschaft zusammen: der Privatbesitz war ausgeschlossen, alles floss in eine gemeinsame Kasse, aus der wohl die Kosten für die gemeinschaftlichen Mahlzeiten bestritten wurden, und jedem stand zu Gebot, was augenblicklich im Besitz des andern war. Auch verwarfen sie den Eid, obgleich sie damit ein „fürchterliches" Aufnahmegelöbnis für die Novizen nach Ablauf einer dreijährigen strengen Probezeit zu vereinigen wussten, das namentlich auch zum unbedingten Gehorsam gegen die Oberen verpflichtete. Der Zug liebens-

ὑπὲρ Ἰουδαίων ἀπολογία. Josephus, bell. Iud. II, 8, 2—13. Antiq. XVIII, 1, 5., cfr auch XIII, 5, 9. Endlich erwähnt ihrer auch Plinius in seiner Hist. nat. V, 17. cfr. über die Quellenfrage L u c i u s, der Essenismus in seinem Verhältnis zum Judentum. Strassburg 1881. S. 12—31.

würdiger Milde und allezeit vorhandener gegenseitiger Hilfsbereitschaft, der durch die stille Ordensgemeinde hindurchgeht, zeigt sich namentlich auch darin, dass sie keine Sklaven hielten. Ihr Glaube war im allgemeinen der jüdische, obgleich sie, wie sie wahrscheinlich kein Fleisch assen, so auch die blutigen Opfer verwarfen und dadurch in einen gewissen Gegensatz zum echten Judentum und seinem Tempeldienst gerieten. Ihre Beschäftigung bestand vor allem im Ackerbau und in dem Betriebe der „Ethik“, wogegen sie die Logik als unnötig zum Besitze der Tugend, die Physik als menschliche Kraft übersteigend bei Seite liessen. Und ich möchte diese Notiz Philo's in der That „buchstäblich“ nehmen, in dem Sinn dass sie bemüht waren, was sie praktisch übten, auch theoretisch zu begründen, wie sie z. B. die Sklaverei auch dialektisch bekämpften, weil sie ungerecht und unnatürlich sei und gegen das Gesetz verstosse, dass alle Menschen Brüder seien. Und ebenso hing ihre Askese zusammen mit einem stark ausgeprägten Dualismus, wornach nur das Gute auf die göttliche Kausalität zurückzuführen, das Böse also von einer ungöttlichen Ursache herzuleiten sei, die sie ohne Zweifel in der Materie fanden. Denn die Seele wohnt in dem Körper wie in einem Kerker gefesselt, und daher eben schien ihnen jedes tiefere sich Einlassen mit dem materiellen Leibe verwerflich, jede Lust vom Übel; und daraus folgt dann auch der Glaube an die Präexistenz der immateriellen Seele auf der einen, an ihre Unsterblichkeit auf der anderen Seite, womit sich der Glaube an eine besondere Seligkeit der Tugendheroen, an eine besondere Bestrafung der schlimmsten Frevler verbunden zu haben scheint. Auch an der altjüdischen Streitfrage vom Verhältnis zwischen sittlichem Verhalten und menschlichem Ergehen haben sie sich abgearbeitet und sich wie die Pharisäer auf das Schicksal, d. h. auf die Abhängigkeit des äusseren Ergehens vom göttlichen Willen und Ratschluss zurückgezogen. Endlich sei noch ihrer ekstatischen Inspirationslehre in Anlehnung an den Prophetismus des alten Testaments und ihres Glaubens an gewisse magische Zauber- und Heilkräfte und dämonische Wunderwirkungen aller Art gedacht, woran sich eine Art Geheimlehre angeschlossen zu haben scheint.

Dass nun diese Sekte in der Hauptsache eine genuin jüdische war, wie sie es auch selber sein wollte, lässt sich nicht bestreiten. Neben dem allgemein jüdischen Charakter der Gesetzlichkeit und der Vermischung von äusserer Reinigkeit und innerer Heiligkeit scheint vor allem das jüdische Gelübde des Nasiräats, weiterhin aber auch das Auftreten der älteren Propheten Anhaltspunkte zu geben für die Entstehung ihrer Eigentümlichkeiten; und endlich lässt die Not der Zeit und der Bruch gerade der orthodoxen Juden mit dem sittlich und religiös verkommenen Hohenpriestertum und dem von diesem abhängigen Tempeldienst das Aufkommen dieser Stillen im Lande wohl begreiflich erscheinen, wie denn manches selbst in Kleidung und Haltung des Körpers[1] an Quäker und Pietisten erinnert. Allein ebenso wenig werden wir das Hereingreifen fremder Einflüsse gänzlich abweisen dürfen; namentlich möchte ich in jener Zeit der Völkermischung nach Alexander dem Grossen persische und buddhistische Einwirkung nicht völlig in Abrede stellen, während ich Zeller[2] nicht beistimmen kann, dass der Pythagoreismus

---

[1] Mit Recht weist Zeller a. a. O. III, 2, S. 284, Anm. 3 auf die charakteristische Stelle Joseph. bell. Iud. II, 8, 4. hin: *καταστολὴ δὲ καὶ σχῆμα σώματος ὅμοιον τοῖς μετὰ φόβου παιδαγωγουμένοις παισίν.* „Selbst ihre Haltung und Geberde“, sagt er, „trug das Gepräge einer ängstlichen Sittsamkeit, — ein kleiner Zug, aber bezeichnend für eine von diesen weltscheuen Parteien, welche ja immer die äussere Erscheinung der Frömmigkeit und die Uniformität dieser Erscheinung zu überschätzen pflegen“. — Dass sie sich des Fleisches enthalten haben, sucht Lucius a. a. O. S. 56 s. zu bestreiten, aber mit weniger Glück als sonst; s. darüber auch Zeller a. a. O. S. 287.

[2] Man sieht, dass ich in der vielverhandelten Streitfrage nach dem Ursprung der Essener eine eklektische Stellung einnehme. Im allgemeinen bin ich mit Geiger, Frankel, Grätz, Lucius und den anderen Gelehrten einverstanden, welche in ihnen eine spezifisch jüdische Sekte sehen und dafür teils auf das Nasiräat (so Grätz) teils auf das Profetentum und seine apokalyptischen Nachtriebe, (so Hilgenfeld, der auch an die Rechabiten gedacht hat), teils auf das Priestertum und seine Idee (so Ritschl und Bestmann), teils auf die allgemeine Zeitlage (so Reuss) oder auch auf spezielle Vorkommnisse und einzelne levitische Vorschriften (so Lucius, der aber, wie mir scheint, allzu sehr von der Schale ausgeht und darum den Kern der Sache

bei der Ausbildung dieser Sekte eine Rolle gespielt habe. Dass er diesen nicht nur in seinen Ausläufern, sondern teilweise sogar in der doch eher späteren als früheren Form des Neupythagoreismus hiefür in Anspruch nimmt, hängt wohl damit zusammen, dass er diese seine Hypothese noch unter dem Einfluss des Glaubens an die Existenz der Therapeuten gebildet hat.

Eine unter Philo's Werken überlieferte Schrift stellt nämlich den Essenern in Palästina unter dem Namen Therapeuten eine andere ähnliche Sekte in Ägypten zur Seite; nun haben aber Grätz und neuestens namentlich auch Lucius überzeugend nachgewiesen, dass die Schrift de vita contem-

---

hierin nicht völlig erreicht) verweisen. Ich gebe aber zu, dass sie sich daraus nicht ganz und in allem erklären lassen und möchte daher (mit Hilgenfeld und Überweg-Heintze) auf persische und meines Erachtens namentlich auch auf buddhistische Einflüsse rekurrieren, die Einwirkung des Griechentums und speziell des Pythagoreismus aber (Zeller) in Abrede stellen; mir scheint die Annahme, dass von Anfang an neupythagoreische Elemente im Essäismus thätig waren, unhaltbar: die Essäer waren eine Sekte zu einer Zeit, wo der Neupythagoreismus noch gar nicht existierte, höchstens in den ersten Anfängen seiner Entstehung begriffen war, und Zeller giebt daher a. a. O. S. 336 s. seiner Ansicht schliesslich selber die Wendung, dass ursprünglich „das orphisch-pythagoreische Leben in Judäa Beachtung gefunden habe“, und erst „als das pythagoreische Leben in der neupythagoreischen Philosophie sich aufs neue mit wissenschaftlicher Spekulation verbunden und durch sie begründet wurde, werden auch die (NB. schon vorhandenen) Essener von derselben nicht unberührt geblieben sein, und vielleicht hat jetzt erst der Essäismus die Gestalt und Ausbildung erhalten, in welcher er uns aus den Berichten des Philo und Josephus entgegentritt“. Somit hätte der Neupythagoreismus höchstens modifizierend und umgestaltend gewirkt! Eklektisch wie ich verhält sich im ganzen auch Hitzig, Gesch. d. Volkes Isr. II, 426 ss. Sehr ausführlich handelt Zeller von den Essenern und allen einschlägigen Fragen a. a. O. S. 277—338, wo auch die Literatur hierüber vollständig verzeichnet ist. Ebendaselbst S. 278 findet man auch die verschiedenen Deutungen des Namens Ἐσσαῖοι oder Ἐσσηνοί, cfr. auch Grätz a. a. O. S. 468 s. Die Annahme Hitzigs, dass das Wort mit Chasidim zusammenzunehmen sei, scheint auch mir die wahrscheinlichste und beweist dann allerdings einen Zusammenhang mit dieser Sekte der syrischen Kriege.

plativa den Philo nicht zum Verfasser hat, dass die Therapeuten überhaupt nie und nirgends existiert haben und dass jene Schrift eine Fälschung aus christlicher Zeit ist, „eine etwa am Ende des dritten Jahrhunderts unter dem Namen Philo's zu Gunsten der christlichen Askese verfasste Apologie", in der nachgewiesen werden soll, „dass die Sitte des Sichzurückziehens in die Einsamkeit und des Zusammenlebens von Asketen zum Zwecke ein beschauliches Leben zu führen, mit nichten etwas Neues, Unerhörtes, Niedagewesenes begründe, dass vielmehr schon vor Zeiten es allenthalben und namentlich in Ägypten Leute gegeben habe, die genau dasselbe Leben geführt hatten, die von ihren Zeitgenossen bewundert und belobt wurden und deren direkte Nachfolger zu sein die christlichen Asketen mit gutem Recht behaupten konnten."[1]

6. Die angebliche Sekte der Therapeuten hat uns nach Ägypten geführt. War nun schon in Palästina griechischer Einfluss spürbar, so ist hier in Ägypten demselben Thür und Thor geöffnet. Die griechische Sprache wird selbst für die heiligen Schriften benutzt, die Übersetzung der Septuaginta verdrängt zum Ärger der palästinensischen Juden vollständig den Urtext, und die religionsphilosophischen Schriften der Alexandriner sind ohnedies in griechischer Sprache abgefasst.

Von den sogenannten Apokryphen, deren Entstehung in diese Zeit fällt, sind übrigens nur wenige wesentlich beeinflusst von griechischem Geist und griechischer Philosophie,

[1] Von den Therapeuten handelt ausschliesslich die Schrift *περὶ βίου θεωρητικοῦ*, de vita contemplativa. Diese Schrift hat nun zunächst Grätz a. a. O. Bd. 3 S. 463 ss. für unecht erklärt, in der Hauptsache schon mit denselben Gründen, wie Lucius, der in seiner Schrift „die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese; eine kritische Untersuchung der Schrift de vita contemplativa", Strassburg 1879, mit viel Geist und glänzendem Scharfsinn meines Erachtens unwiderleglich dargethan hat, dass die Schrift unecht und dass die Therapeuten nur in der Phantasie eines christlichen Asketen existiert haben. Die im Text zitierten Stellen stehen auf S. 198 und 154 der Lucius'schen Schrift. Was übrigens Lucius gegen Zeller's frühere Annahme einer Ableitung der Therapeuten aus dem Neupythagoreismus S 67 ss. geltend macht, trifft ebenso, ja noch in höherem Masse dessen Ansicht von der Entstehung der Essener.

und manche der uns griechisch überlieferten Bücher sind ursprünglich hebräisch geschrieben. Gleichwohl müssen wir auch auf sie hier einen Blick werfen, bevor wir zur alexandrinischen Religionsphilosophie übergehen, um so mehr als Spuren und Ansätze für dieselbe teilweise wenigstens in ihnen gefunden werden können. Spezifisch jüdisch, erfüllt vom engherzigsten und fanatischen Nationalhass ist das Buch Judith. Die Rettungsthat, welche hier einem Weib zugeschrieben und um deretwillen dieselbe gerühmt wird, ist sittlich nicht besser noch schlechter als die That der viel gepriesenen Deborah. Dagegen erinnert die Wertschätzung äusserlicher Religionsgebräuche und namentlich die Betonung ihres Festhaltens an den jüdischen Speisegeboten immer wieder an den Standpunkt der nachexilischen Gesetzlichkeit. Eben denselben finden wir im Buche Tobit eingenommen. Beobachtung der Speisegebote und Fasten, vor allem aber das Almosengeben wird in seinem Werte ausserordentlich hoch gestellt — „Almosengeben erlöst vom Tode und lässt nicht versinken in Finsternis“ —, ja es wird geradezu als „Gerechtigkeit“ bezeichnet, während sonst das Buch, abgesehen von dem massiven Engelglauben, vom sittlichen Standpunkt aus eines der erfreulichsten Produkte jener Zeit ist.

Ebenso ist im allgemeinen die Weisheit Jesu des Siraciden unberührt von griechischem Geiste; denn die Stellung der Weisheit als einer Art Mittlerin zwischen Gott und seinem Volk (cap. 24) geht über die jüdische Anschauung nicht hinaus, obgleich gerade hier einer der Anknüpfungspunkte der philonischen Logoslehre gefunden werden mag. Der Inhalt des Buches ist eine Ermahnung zur Weisheit, teils in Form von einzelnen Sittensprüchen, die alle Lebensverhältnisse zu umfassen bemüht sind, teils in längeren Betrachtungen, so namentlich am Schluss in einer Art moralischen Bilderbuchs, in welchem die Männer der Vorzeit von Enoch und Noah bis herab auf den Hohenpriester Simon (cca. 200 v. Chr.) als Muster und Vorbilder gepriesen und empfohlen werden. Die Sittensprüche sind unter verschiedene Gesichtspunkte gebracht, doch überwiegt dabei immer die religiöse Seite: dass die Furcht Gottes der Weisheit Anfang und Voll-

endung (*ἀρχή, πλησμονή, στέφανος* und *ῥίζα σοφίας*) sei, ist der Grundgedanke des Buchs. Die Motive für die Befolgung der Sittenlehre sind aber auch hier durchaus äusserliche, „oft widerwärtig eudämonistisch“, klagt Öhler. Es wird dir Gutes dafür geschehen! ist die Verheissung, welche an die Erfüllung der Gebote geknüpft wird. Bezeichnend ist dann noch der Geist der aurea mediocritas, welche empfohlen, der Vorsicht, zu welcher immer wieder ermahnt wird; es ist kein hoher, es ist der Standpunkt der alltäglichen Moral, welchen der Verfasser einnimmt, und daher dürfen auch engherzige Aussprüche nicht wundernehmen, wie 12, 4: gieb dem Frommen und nimm dich nicht an des Sünders, oder die Glücklichpreisung dessen, der seine Feinde untergehen sieht (25, 7.). Bemerkenswert ist weiter das Urteil des Verfassers über die Frauen: während er voll Lobs ist für die gute Hausfrau, ergeht er sich in den heftigsten Ausfällen gegen böse und schlechte Weiber und warnt überhaupt vor allzu intimem Umgang mit denselben. Und ebenso ist echt jüdisch die Wertschätzung der Freundschaft, welche ja — man denke an David und Jonathan — das Alte Testament überhaupt sehr hoch gestellt hat; dagegen hat das bekannte Wort: Müssiggang lehret viel Böses, im Zusammenhang einen etwas unfreundlichen und jedenfalls weniger allgemeinen Sinn, wornach die Arbeit ein Zuchtmittel ist für böse Knechte. Der Standpunkt des Ganzen ist trotz eines gewissen Optimismus sowohl hinsichtlich der menschlichen Natur, die aus der Hand des Schöpfers als eine gute hervorgegangen ist, als auch hinsichtlich der verderblichen Naturmächte, die dem Frommen nützlich und nur dem Gottlosen schädlich sind, doch nicht frei von einer pessimistischen Färbung: die kindlich optimistische Teleologie des 39sten Kapitels macht im 40sten dem Gedanken Platz, dass es ein elend jämmerlich Ding (*ἀσχολία μεγάλη καὶ ζυγὸς βαρύς*) sei um aller Menschen Leben; und nur in diesem Sinn findet der Verfasser Trost bei dem Gedanken an den Tod (41, 1–4.).

Spürt man in allen diesen Schriften, die sich im übrigen auf den spezifisch jüdischen Boden zu stellen bemüht sind, doch ab und zu einen eigentümlich neuen nicht jüdischen

Hauch, so steht dagegen das sogenannte Buch der Weisheit Salomonis mitten inne in diesem neuen Geistesleben. Die Weisheit ist hier in einer nicht mehr echt jüdischen Weise personifiziert und verselbständigt und von Gott selbst unterschieden, und zugleich wird eine Art historischer Beweis für ihr Walten geführt. Auch wird die Frage der jüdischen Theodizee nach dem Leiden des Gerechten mehr platonisch als alttestamentlich gelöst durch den Hinweis auf die jenseitige Vergeltung, ja ganz gegen den Geist des Judentums der Gerechte glücklich gepriesen, der bald stirbt, wenn gleich daneben der Gesichtspunkt einer Prüfung des leidenden Gerechten festgehalten wird. Dieser jenseitige Standpunkt, den der Verfasser einnimmt, hängt zusammen mit dem Dualismus, der wenigstens da und dort durchschimmert, bald in der Weise, dass das Böse in der Welt und im Zusammenhang damit auch der Tod nicht auf Gott als Ursache zurückgeführt, sondern (2, 24.) als Werk des Teufels erklärt und eine von Gott unabhängige Materie angenommen wird, bald so dass (9, 15) der Leib als eine Beschwerung der Seele, die irdische Hütte als eine Belastung des denkenden Geistes angeklagt wird, woraus dann ohne weiteres ein spiritualistischer Präexistenz- und Unsterblichkeitsglaube folgt. Wenn man in der Stelle 4, 1: Kinderlosigkeit mit Tugend sei besser (cfr. auch 3, 12 ss.), einen asketischen Zug finden will und nicht vielmehr eine leise Polemik gegen die unbedingte Wertschätzung des Kindersegens im Alten Testament, so würde auch diese asketische Richtung eine Consequenz jenes Dualismus sein, wie sich ja diese beiden Richtungen fast immer zusammenfinden. Über das Judentum hinaus weist dann auch das Hereinschimmern des politischen Gedankenkreises bei der Empfehlung der Gerechtigkeit, die sich an die Könige wendet; und die Namen der vier Kardinaltugenden sind ebenso wie die rationalistische Erklärung der Entstehung des Götzendienstes auf den Einfluss der griechischen, speziell vielleicht der stoischen Philosophie zurückzuführen. So tritt denn, obgleich die Weisheit wesentlich unter den ethischen Gesichtspunkt gestellt wird, das unmittelbar praktische Interesse hinter einem mehr gnostischen zurück, und eben darum an

die Stelle des naiven Hinweises auf die Erfahrung die Reflexion auf das Walten derselben in der Geschichte.[1]

7. Damit sind wir bei der jüdischen Philosophie angelangt, wie sie vor allem vertreten war durch Philo. Mit Recht heisst diese jüdische Spekulation die alexandrinische, weil nicht nur der Ort ihrer Entstehung Alexandria, sondern neben manchen einzelnen und besonderen Anlässen der wahre Grund für die Entstehung dieser Richtung, wie das Georgii so geistreich ausgeführt hat,[2] in der ganzen geistigen Atmosphäre zu suchen ist, die Alexander mit vollem Bewusstsein schuf: die Idee des Weltreichs ist es gewesen, die „einmal in die Geschichte eingeführt mit unwiderstehlicher Gewalt sich des Lebens der Völker bemächtigte und alle Formen desselben siegend oder zerstörend sich unterwarf", diese Idee ist das zeugende Prius, der genetische Grund jener jüdischen Spekulation geworden; und weil die Juden „der Geist jener Zeit, der neuen Ordnung der Dinge, die Idee des Weltreichs in ihrem Denken allmählich und unmerklich beschlich, weil sich ihr Inneres der Idee des neuen Zeitalters, dem Glauben an die Einheit des griechischen und des eigenen Lebens geöffnet, indem sie gleiche Sprache, gleiche Institutionen, gleiche Gesetze, gleiche Sitten, gleiche Könige mit den Griechen in Alexandrien hatten, in täglichen Verkehr

---

[1] Der Versuch von Grätz a. a. O. S. 442, christliche Spuren und Einschiebsel in dem Buch zu entdecken, scheint mir verfehlt; Zeller a. a. O. S. 272 und 275 hat denselben im einzelnen widerlegt. Aber auch auf essenische Einflüsse scheint mir nichts mit Bestimmtheit hinzudeuten, wie auch Lucius a. a. O. S. 56 s. gegen Zeller ausführt. Von Wert wäre es zu wissen, wann das Buch geschrieben wurde; der Nachweis, dass es unter Caligula verfasst sei, ist von Grätz a. a. O. nicht zur zwingenden Evidenz erhoben worden; ich neige mich auch zu der Ansicht hin, dass der Verfasser ein älterer Zeitgenosse Philo's war.

[2] Über die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrinischen Religionsphilosophie, insbesondere des jüdischen Alexandrinismus. Von J. Chr. Ludwig Georgii, in Illgens Zeitschrift für d. histor. Theologie Jahrg. 1839, Heft 3 und 4. cfr. auch H. Schultz, d. jüdische Religionsphilosophie in Alexandria in den 2 Jahrhunderten bis zur Zerstörung Jerusalems, in Gelzer's prot. Monatsblättern. Bd. 24, 1864. S. 229—245.

mit ihnen traten: so war ein polemisches Verhalten gegen die griechische Philosophie ebensowenig möglich, als eine reine Bewahrung des bürgerlichen Standpunktes ihrer Väter unter diesen Verhältnissen. Die Verschmelzung beider Gegensätze, des jüdischen und griechischen Lebens nach allen seinen Seiten war die unvermeidliche Folge der Thatsache, dass die Juden in Alexandrien ein integrierender Bestandteil des Weltreichs waren, das in dem sozialen Organismus dieser Stadt, der das reine Bild des schöpferischen Geistes Alexanders war, sich vollkommen repräsentierte". Und dass nun ein denkender Kopf diesen Process auch denkend darstellte, dass er philosophisch zum Ausdruck brachte, was faktisch schon vorhanden war, dass er, mitten in der Sache, nicht über ihr stehend, eine Philosophie schuf, welche eben auf dieser Idee des Weltreichs beruhte und die heimische Denkweise, also in diesem Falle die religiösen Anschauungen des Judentums mit griechischem Geist und griechischer Weisheit verschmolz, und dass er scheinbar Eklektiker, ein Neues hervorbrachte, das als der deckende Ausdruck der Idee seiner Zeit auch weiterhin befruchtend wirkte, das alles versteht sich eigentlich ganz von selber.

Dieser denkende Kopf war Philo. Freilich hatte er Vorläufer: die Übersetzung der Septuaginta ist schon durch ihre blosse Existenz, abgesehen von etwaigen mehr bewussten Änderungen des hebräischen Textes, ein Schritt auf dem Wege, den er gegangen. Weiter haben wir unter den Apokryphen Schriften von verwandter Geistesrichtung vor allem im Buche der Weisheit gefunden, und ein Vorläufer Philo's in mancherlei Betracht ist jedenfalls Aristobul gewesen; und ebenso sind Schriften wie das sagenhafte Aristeasbuch und die sibyllinischen Stücke jüdischer Verfasser[1] diesem Gedankenkreise zuzuweisen; denn das Bestreben das Judentum den Heiden verständlich und weniger abstossend zu machen und in mög-

[1] Über diese Vorläufer Philo's s. Zeller a. a. O. S. 253—277. M. Heinze, die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, 1872. und namentlich Grätz a. a. O. S. 284—297 und ibid. Note 3, S. 438—446. Für die Ethik haben sie wenig Bedeutung, und daher mag das im Text über sie Gesagte genügen.

lichst hellem und schönem Lichte erscheinen zu lassen, indem sie entweder die Vorzüge, namentlich auch die sittliche Überlegenheit des Judentums hervorhoben oder auch das Heidentum mit seinem Götzendienst, seiner Sinnlichkeit und Lasterhaftigkeit direkt angriffen, zeigt uns deutlich den im alexandrinischen Judentum lebenden Geist. Und im Eifer des Gefechts wurde dann nach der Waffe gegriffen, die hiezu besonders geeignet schien, nach der allegorischen Auslegung des alten Testaments, dem Mittel, durch das sittlich anstössige Stellen entfernt und der eigentümlich jüdische Gehalt des Ceremonienwesens verflüchtigt werden konnte.

Aber trotz solcher Vorläufer, der eigentliche Schöpfer dieser Richtung bleibt doch Philo, und wenn er auch nur zum System erhob und denkend wiedergab, was faktisch schon vorhanden war, so gebührt ihm doch das Verdienst, das Vereinzelte zusammengefasst und zunächst in grossartiger Weise den Versuch gemacht zu haben, Judentum und Griechentum, Orient und Occident denkend zu vereinigen, und das grosse Werk Alexanders spekulativ nachgethan zu haben. Darum habe ich seiner auch im ersten Bande (Ethik der Griechen und Römer cap. 12, 3) gedacht und zugegeben, dass seine Spekulation von Einfluss gewesen ist auf die Entstehung und Gestaltung des Neuplatonismus. Aber darum bleibt er doch in erster Linie Jude und gehört wesentlich zur Geschichte des Judentums, nicht zu der der griechischen Philosophie; denn auf diesem Boden wäre er nichts anderes als ein Eklektiker, dem Heraklit, Plato und die Stoiker und teilweise auch Aristoteles ihre Gedanken leihen mussten, während er die Lehren der Sophisten, Skeptiker und Epikureer als gottlose entschieden verwarf. Aber dieselben Gedanken wie bei jenen findet er auch im alten Testament, das deshalb für ihn doch immer der Rahmen ist, in den sich alle seine Gedanken einfügen müssen, das inspirierte Buch der Bücher, an dem sich alles erst auf seine Probehaltigkeit hin prüfen lassen muss. Zu diesem Zweck war es dann freilich geradezu eine Notwendigkeit für ihn, zur Allegorie zu greifen, die er mit der grössten, uns völlig unbegreiflichen Willkür handhabt. Wenn weiter für seine Philosophie der Gottesbegriff von besonderer Wichtigkeit ist,

so giebt zu demselben das Judentum wieder mehr als die Form. Denn die Transcendenz desselben knüpft zwar an an platonische Gedanken, wäre aber in dieser Form und Schroffheit nicht möglich ohne eine Verschmelzung derselben mit der alttestamentlichen Transcendenz Gottes: erst aus dieser heraus ist ein System denkbar und möglich, dessen bemerkenswerteste Eigentümlichkeit die ist, dass Gott ihm zu hoch zu stehen scheint, um selbst Weltschöpfer, richtiger Weltbildner sein zu können. Daraus folgt dann jenes Zwischenreich von Kräften, das allerdings Plato's Ideenwelt nachgebildet, aber doch wieder dadurch eigentümlich gestaltet wird, dass dieses Reich der Kräfte zur Einheit zusammengefasst wird in dem Begriff des Logos, der beeinflusst von stoischen Lehren doch in erster Linie zurückzuführen sein dürfte auf die Lehre vom Geist und vom Wort Gottes im alten Testament und auf den Begriff der Weisheit, von der die späteren Bücher des Judentums so viel zu rühmen wissen und der sie darum mehr und mehr eine selbständige Bedeutung und eine Einwirkung auf die Weltschöpfung und Weltregierung beizulegen geneigt sind. Dass dieser Mittler zwischen Gott und Welt zugleich auch Ideal des Menschen und seines sittlichen Lebens und Strebens ist, macht diese Logoslehre auch für uns interessant.

Durch seine Transcendenz der Gottheit wird dann Philo weiterhin zu einem Dualismus geführt, der sich trotz der Versuche die Kluft durch Zwischenwesen auszufüllen, im ganzen System geltend macht: Gott, dem Prinzip aller Kraft und alles Lebens, alles Vollkommenen und alles Guten steht die nur leidende und nichtseiende, form- und gestaltlose Materie gegenüber. Auch das ist zunächst ein Gedanke der griechischen Philosophie, und bei Plato haben wir gesehen, wie dieser Dualismus sich anschickt, die Ethik in ungriechischer Weise zu einer rein negativen zu machen. Aber wo der griechische Geist mit seiner naiven Lebenskraft dominiert, da überwindet er jederzeit den Dualismus, und gerade da, wo er sich praktisch fühlbar machen musste, am raschesten, in der Ethik. — Dass dies Philo nicht gelungen ist, dass seine Anthropologie und Ethik durchaus dualistisch und die letztere eben darum teilweise asketisch

ist, beweist, dass seine Philosophie überhaupt wesentlich jüdisch, nicht griechisch ist: sobald das Judentum anfing, philosophisch seiner selbst bewusst zu werden, musste es in der Consequenz seines transcendenten Gottesbegriffs asketisch werden.[1]

Die Seele ist ihrer Natur nach göttlich, der Körper als materiell mit Sünde behaftet, folglich ist die Verbindung beider von Anfang an als sündhaft, als eine Art Sündenfall gedacht, und daraus ergiebt sich unmittelbar für das menschliche Leben als sittliche Aufgabe die Loslösung und Befreiung der Seele vom Körper und seiner Umschlingung; und je schroffer der Dualismus Philo's ist, mit desto grösserem Nachdruck wird diese Forderung für's praktische Verhalten gestellt. Es lautet bei ihm in diesem Zusammenhang doch ganz anders als bei Plato und den Pythagoreern, wenn er den Körper als Kerker und Grab der Seele und als Leichnam bezeichnet, mit dem unser geistiges Wesen verwachsen ist. Und weil er vom alten Testament her die Sünde als eine positive Macht, als eine Auflehnung und einen Abfall von Gott kennt, so ist auch der Begriff der allgemeinen Sündhaftigkeit bei ihm viel energischer zu denken, als bei Plato oder selbst bei den späteren Stoikern. Wo Plato Optimist ist, ist Philo Pessimist, und wo jener die negative Richtung seiner Moral rasch durch positive Forderungen überwindet, bleibt dieser wesentlich befangen in einer negativ-asketischen Sittlichkeit.

Darum fühlt sich Philo in seiner Ethik auch vor allem

---

[1] In der Hauptsache natürlich mit Zeller's Darstellung des Philonischen Systems einverstanden, wie er es in seiner Philosophie der Griechen III, 2 S. 338—418 so meisterhaft dargelegt hat, weiche ich darin von ihm ab, dass ich es nicht „als ein wesentliches Glied in der Entwicklung der griechischen Philosophie anerkenne", sondern seinen orientalisch-jüdischen Charakter mehr betone als er. Ich freue mich aber über Zeller's Auffassung deshalb, weil wir ihr die Aufnahme Philo's in seine griechische Philosophie verdanken; cfr. auch Heinze's Darstellung Philo's a. a. O. S. 204-297. Näher habe ich mich über diese ganze Frage ausgesprochen in einem Vortrag auf der Karlsruher (36.) Philologenversammlung 1882: siehe die Berichte dieser Versammlung S. 136—145. Demselben ist auch das über Essener und Therapeuten Gesagte zum Teil wörtlich entnommen

hingezogen zu den Stoikern, mit denen er die Lust verwirft und Apathie, d. h. völlige Lossagung von den im Körper wohnenden und aus ihm ihre Nahrung ziehenden Affekten fordert. Und damit hängt zusammen, dass er dem praktischen Leben weit weniger Wert beimisst als dem theoretischen, wie er ja von sich selbst es aufs tiefste beklagt, dass ihn der das Schöne hassende Neid seiner Umgebung zwinge, sein beschauliches Leben daran zu geben, und in das Meer der politischen Sorgen hinausreisse. Scheinbar wird das freilich dadurch gemildert, dass er in der Theorie doch wieder der praktischen Disciplin den Vorzug giebt; sie ist den Früchten zu vergleichen — dieses Bild entlehnt er von den Stoikern —, während die Logik nur dem Zaun, die Physik den Pflanzen entspricht, beide also nur für jene und um ihretwillen da sind.[1] Aber theoretisch, intellektualistisch bleibt darum der ganze Standpunkt doch, eben im Interesse der von aller Berührung mit der sinnlichen Welt unbefleckten Reinerhaltung des Geistes; und jene höchste Stufe der Weisheit ist doch nur durch die Bekanntschaft mit diesen Hilfs- und Vorbereitungswissenschaften zu erreichen.

Ist nun so Apathie und Theorie, Weisheit und Unterdrückung der Sinnlichkeit die höchste Tugend, so ist diese wenn gleich nicht als ruhender Besitz, sondern nur in ihrer Anwendung und Benützung zugleich auch das höchste und einzige Gut. Doch nimmt hier die Tugend- und Güterlehre alsbald eine religiöse Wendung und kommt zu dem Resultat,

[1] Hier nur ein paar Hauptstellen: Philo, leg. alleg. II, 25: *ἐὰν γὰρ ἀπάθεια κατάσχῃ τὴν ψυχήν, τελέως εὐδαιμονήσει.* ibid. III, 45: *Μωϋσῆς δὲ ὅλον τὸν θυμὸν ἐκτέμνειν καὶ ἀποκόπτειν οἴεται δεῖν τῆς ψυχῆς, οὐ μετριοπάθειαν, ἀλλὰ συνόλως ἀπάθειαν ἀγαπῶν.* de spec. leg. 1: *ἦν ποτὲ χρόνος, ὅτε φιλοσοφίᾳ σχολάζων καὶ θεωρίᾳ* u. s. w. *ἐφήδρευε δὲ ἄρα μοι τὸ κακῶν ἀργαλεώτατον, ὁ μισόκαλος φθόνος, ὃς ἐξαπιναίως ἐπιπεσὼν οὐ πρότερον ἐπαύσατο καθέλκων πρὸς βίαν, ἢ με καταλαβεῖν εἰς μέγα πέλαγος τῶν ἐν πολιτείᾳ φροντίδων . . . στένων δὲ ὅμως ἀντέχω.* de praem. et poen. 8: *μετὰ τὸν ἐν νεότητι πρακτικὸν βίον ὁ ἐν γήρᾳ θεωρητικὸς, ἄριστος καὶ ἱερώτατος. . . . χωρὶς γὰρ θεωρίας ἐπιστημονικῆς οὐδὲν τῶν πραττομένων καλόν.* de agricult. 3: *τόν γοῦν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον τρίδυμον ὄντα τοὺς παλαιοὺς ἀγρῷ φασιν ἀπεικάσαι, τὸ μὲν φυσικὸν αὐτοῦ δένδροις καὶ φυτοῖς παραβαλόντας, τὸ δ' ἠθικὸν καρποῖς, ὧν ἕνεκα καὶ τὰ φυτὰ, τὸ δ' αὖ λογικὸν φραγμῷ καὶ περιβόλῳ.*

dass wie die Nachfolge und Nachahmung Gottes die wahre Tugend, so das Schauen Gottes das einzige Gut, die höchste Weisheit sei.[1] Um zu diesem Ziele der Vollkommenheit zu gelangen, giebt es drei Wege: Natur, Unterricht und Askese. Welcher von diesen dreien am sichersten zum rechten Ende führe, also vorzuziehen sei, darüber lässt sich streiten. Bei der Forderung der Apathie liegt es nahe, die Askese in die erste Linie zu stellen. Allein hiezu ist der Standpunkt Philo's doch wieder zu theoretisch, ich möchte sagen, zu vergeistigt, er legt dem Äusseren, also auch der äusserlichen Enthaltsamkeit zu geringen Wert bei, als dass er mönchisches Leben und mönchische Askese empfehlen und für notwendig erklären möchte; ja er tadelt geradezu diejenigen, welche „wie in einer Wüste für sich allein leben, als wären sie körperlose Seelen und wüssten von keiner Stadt, keinem Dorf, keinem Haus und überhaupt von keinem Verkehr mit den Menschen und wollten die nackte Wahrheit rein für sich ausfindig machen." Er hält Fasten und ähnliche Selbstpeinigungen „für wertlos und unnütz," und glaubt, dass man dadurch „Seele und Körper schädige": wer so äusserlich zu Werke geht, „irrt auf dem Pfade zur Frömmigkeit". „Verlass den Leib," heisst es an einer andern Stelle, „will nur sagen: entferne dich geistig von diesen Dingen und lass dich nicht von ihnen beherrschen". Auch ist das essenische Leben, welches ihm als Ideal vorschwebt, nach seiner eigenen Schilderung nicht eigentlich ein weltflüchtig-mönchisches. Und endlich erklärt er die Askese geradezu für die Sache „einer nach dem Höchsten strebenden, noch nicht vollkommenen Seele", für eine Übung „der Kinder, nicht der Vollkommenen". Somit ist die Askese in der That nur eine Vorstufe zur Weisheit, nicht diese selbst; dagegen ist bei der religiösen Wendung der philonischen Philosophie der zweite Weg der Natur (*φύσις*) von besonderer Wichtigkeit: die höchste Vollendung der Weisheit ist Sache des Autodidakten (*αὐτομαθής*), muss also nicht

[1] de carit. 23: . . *τῇ λογικῇ φύσει πρεπωδέστατον, μιμεῖσθαι θεὸν καθ' ὅσον οἷόν τε μηδὲν παραλιπόντα τῶν εἰς τὴν ἐνδεχομένην ἐξομοίωσιν.* de decal. 15: *τέλος εὐδαιμονίας τὴν πρὸς θεὸν ἐξομοίωσιν.* de praem. et poen. 6: *γέρας ἐξαίρετον, ὅρασιν θεοῦ* u. sonst.

erst mühsam errungen, also auch nicht durch Unterricht erarbeitet werden, sondern soll dem Menschen als freies Geschenk der Gottheit zufallen, kann also nur in der menschlichen Natur selbst liegen.[1]

Diese Anschauung steht in Wechselbeziehung zu der andern, dass eine vermittelte Erkenntnis Gottes nicht das Höchste, ja dass ein solches mittelbares Er- und Begreifen der transcendenten Gottheit überhaupt nicht möglich sei, sondern dass es hiezu einer besonderen Begabung und Begnadi-

[1] Über diese Frage handelt am ausführlichsten Lucius a. a. O. S. 93—106; und ebenso wie er urteilt auch Zeller a. a. O. S. 411 ss. Ähnlich auch Br. Bauer, Philo, Strauss und Renan und das Urchristentum. Berlin 1874. S. 113 ss. Dagegen behauptet Wolff: die philonische Ethik (philos. Monatshefte, Bd. XV, 1879. S. 333 ss.), nach Philo sei das durch Arbeit Erreichte doch höher zu schätzen, eine Auffassung, die damit zusammenhängen mag, dass er auch die Forderung der Apathie abschwächt zum blossen Verlangen, dass die Vernunft herrschen soll über die Sinnlichkeit. Als Beweis der Richtigkeit meiner mit Lucius übereinstimmenden Ansicht verweise ich auf quod det. pot. insid. 7: *ἐὰν οὖν τινα θεάσῃ σῖτα καὶ ποτὰ μὴ ἐν καιρῷ προσιέμενον ἢ λουτρὰ καὶ ἀλείμματα παραιτούμενον ἢ τῶν περὶ σῶμα σκεπασμάτων ἀμελοῦντα ἢ χαμευνίαις καὶ δυσαυλίαις χρώμενον, εἶτ᾽ ἐκ τούτων ἐπιμορφάζοντα ἐγκράτειαν, οἶκτον λαβὼν τῆς περὶ αὐτὸν πλάνης, τὴν ἀληθῆ τῆς ἐγκρατείας ὁδὸν δεῖξον. ἃ γὰρ ἐπετήδευσεν, ἀνήνυτοι καὶ ἄτρυτοι πόνοι, λιμῷ καὶ ταῖς ἄλλαις κακώσεσι ψυχὴν καὶ σῶμα ἐκτραχηλίζοντες . . πεπλάνηται γάρ,* schliesst er, *καὶ οὗτος τῆς πρὸς εὐσέβειαν ὁδοῦ.* de migr. Abr. 16: *εἰσὶ γάρ τινες οἳ τοὺς ῥητοὺς νόμους σύμβολα νοητῶν πραγμάτων ὑπολαμβάνοντες τὰ μὲν ἄγαν ἠκρίβωσαν, τῶν δὲ ῥαθύμως ὠλιγώρησαν, οὓς μεμψαίμην ἂν ἔγωγε τῆς εὐχερείας . . . νυνὶ δὲ ὥσπερ ἐν ἐρημίᾳ καθ᾽ ἑαυτοὺς μόνοι ζῶντες ἢ ἀσώματοι ψυχαὶ γεγονότες καὶ μήτε πόλιν μήτε κώμην μήτ᾽ οἰκίαν μήτε συνόλως θίασον ἀνθρώπων εἰδότες τὰ δοκοῦντα τοῖς πολλοῖς ὑπερκύψαντες τὴν ἀλήθειαν γυμνὴν αὐτὴν ἐφ᾽ ἑαυτῆς ἐρευνῶσιν.* ibid. 9: *ἕτερος νηπίων καὶ ἕτερος τελείων χῶρός ἐστιν, ὁ μὲν ὀνομαζόμενος ἄσκησις, ὁ δὲ καλούμενος σοφία.* leg. alleg. 49: *δεῖ γὰρ τὸν μὲν τέλειον ἐξ ἑαυτοῦ κινεῖσθαι πρὸς τὰς κατ᾽ ἀρετὴν ἐνεργείας· τὸν δὲ ἀσκητὴν μετὰ τοῦ ὑφηγουμένου τὰ πρακτέα λόγου, ᾧ προσττάτοντι πείθεσθαι καλόν.* quod. det. pot. insid. 19: *τῷ δὲ τελείῳ μηκέτι πονεῖν (ἐπιτρέπει), τὰ δὲ ὅσα ἐκ μελέτης καὶ πόνου περιεποιήσατο φυλάττειν. μὴ γὰρ γενοίμην ἀσκητὴς ὢν μὴ φύλαξ αὖθις. ἡ μὲν οὖν ἄσκησις μέσον, οὐ τέλειον. γίνεται γὰρ ἐν οὐ τελείαις μέν, ἀκρότητος δὲ ἐφιεμέναις ψυχαῖς.* de mut. nom. 14: *ἡ μὲν διδακτὴ ἀρετὴ καὶ ἀσκητικὴ δέχονται τὰ πρὸς βελτίωσιν· ἐφίεται γὰρ δὴ ὁ μὲν διδασκόμενος ἐπιστήμης ὧν ἀγνοεῖ, ὁ δὲ ἀσκήσει χρώμενος στεφάνων . . τὸ δὲ αὐτοδίδακτον καὶ αὐτομαθὲς γένος ἅτε φύσει μᾶλλον ἢ ἐπιτηδεύσει συνιστάμενον, ἐξ ἀρχῆς ἴσον καὶ τέλειον καὶ ἄρτιον ἠνέχθη, μηδενὸς ἐνδέοντος τῶν εἰς πλήρωσιν ἀριθμοῦ.*

gung, eines besonderen von aller Körperlichkeit losgelösten Zustandes der Erleuchtung, mit Einem Wort der Ekstase bedürfe, die er beschreibt als einen Zustand der Seele ausser sich, worin dieselbe gleich den Korybanten in bacchischer Begeisterung und ihres Gottes voll wie ein Prophet dahin gerissen wird. Und eben das ist charakteristisch für diesen philonischen Begriff der Ekstase, dass er ihn ausdrücklich und wiederholt anknüpft an das alttestamentliche Prophetentum, das er freilich dahin erweitert, dass ihm jeder Gerechte und Gute (*ἀστεῖος*) ein solcher Prophet ist.[1] Mit diesem Gedanken des ekstatischen Schauens und Ergreifens der Gottheit hat die Philonische Philosophie jene entschieden mystische Wendung genommen, welche nicht nur für sie selbst, sondern ebenso auch für ihre ganze Zeit von bezeichnender Wichtigkeit ist, wie wir das auf griechischem Boden im ersten Band gesehen haben und auf christlicher Seite im weiteren sehen werden. Philo hat sich damit vollständig auf den religiösen Boden zurückbegeben, von dem er doch eigentlich ausging: Gott ist Ziel und Quelle der Tugend, er ist das höchste Gut und der einzige, der dieses Gut geben kann, er ist das A und das O dieser alexandrinischen Religionsphilosophie und jüdischen Scholastik.

Weniger Bemerkenswertes bietet die Ethik Philos im Einzelnen und Speziellen, um so mehr als wir von den Essäern schon gesprochen haben, in welchen Philo gewissermassen die praktische Darstellung seiner Theorie gesehen hat und für welche er darum auch alles Lobes voll ist: hier fand er diejenige Art von Askese verwirklicht, wie sie in ihrer milden Form in sein System passte und von demselben gefordert schien. Erwähnen wollen wir, dass er in der Tugendlehre mit den griechischen Philosophen vier Kardinaltugenden unterschied, jedoch im Begriff der Gerechtigkeit das richtige

[1] quis rer. div. her. 14: *τίς οὖν γενήσεται κληρονόμος; οὐχ ὁ μένων ἐν τῇ σώματος εἱρκτῇ λογισμὸς καθ᾽ ἑκούσιον γνώμην, ἀλλ᾽ ὁ λυθεὶς τῶν δεσμῶν καὶ ἐλευθερωθεὶς καὶ ἔξω τειχῶν προεληλυθὼς καὶ εἰ οἷόν τε τοῦτο εἰπεῖν, αὐτὸ ἑαυτὸν καταλελοιπώς . . . σαυτὴν ἀπόδραθι*, redet er die Seele an, *καὶ ἔκστηθι σεαυτῆς καθάπερ οἱ κορυβαντιῶντες καὶ κατεχόμενοι, βακχευθεῖσα καὶ θεοφορηθεῖσα κατά τινα προφητικὸν ἐπιθειασμόν.* ibid. § 51 und sonst oft.

Verhalten gegen die Menschen von dem gegen Gott ausdrücklich unterschied und das letztere mit der Frömmigkeit zusammennahm, und dass er mit den Stoikern, von denen er auch das „naturgemäss leben“ entlehnt hat, den vier Tugenden vier Affekte gegenüber stellte.[1] Auch gefiel er sich mit ihnen in den bekannten Deklamationen, dass der Weise und Tugendhafte nicht nur allein glücklich und frei, sondern auch der einzige und wahre König und Herrscher, der Thor dagegen unfrei und Sklave sei. Und dann wieder weist er mit Aristoteles das Zuviel und Zuwenig als Abweichung vom Königsweg ab und statuiert die richtige Mitte als den einzigen Weg zur Tugend.[2] Am alten Testament hebt er besonders den Geist der Menschenfreundlichkeit und Milde hervor, der gegen Volksgenossen und Fremde, gegen Freund und Feind, gegen Freie und Sklaven, ja selbst gegen Tiere und Pflanzen die Vorschriften des Mosaischen Gesetzes durchwehe. Speziell die Sklaven anlangend, geht er zwar nicht soweit wie die Essäer, die Sklaverei ganz zu verwerfen, aber er spricht doch entschieden den Satz aus, dass die Sklaven nur durch ihre äussere Stellung ihren Herrn untergeordnet seien, ihrer Natur nach aber mit denselben auf einer Stufe stehen.[3] Weniger gerecht und milde urteilt er über die Frauen, die er als geistig inferior, eigenliebig und schmeichlerisch den Kindern gleichstellt, weshalb er meint, dass sich die Frau um nichts zu kümmern habe als um ihr Haus, und erklärt, dass sie schon durch ihre Natur verhindert sei, ihr Leben

---

[1] 4 Kardinaltugenden z. B. quod omn. prob. lib. 22. leg. alleg. I, 19. 4 Affekte: *ἡδονή, ἐπιθυμία, λύπη, φόβος*, de praem. et poen. 12. *τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν* quod omn. prob. lib. 22.

[2] quod omn. lib. prob. 3. 5. 7. Diese Schrift bildet die Fortsetzung und das Gegenstück zu der verlorenen Schrift *πάντα φαῦλον δοῦλον*.

[3] Der *φιλανθρωπία* hat er eine eigene Schrift gewidmet, in der er in einzelnen Gesetzesbestimmungen den Geist der Milde nachweist. Frankel, zur Ethik des jüdisch-alexandrinischen Philosophen Philo in seiner Monatsschrift für Gesch. u. Wissensch. d. Judent. 16. Jahrg. 1867 „vermisst die Wärme, die gerade diese Gesetze der Milde in uns hervorzubringen geeignet sind“. Schwerlich mit Recht. Über die Sklaverei spricht sich Philo aus de spec. leg. 25: *θεράποντες τύχῃ μὲν ἐλάττονι κέχρηνται, φύσεως δὲ τῆς αὐτῆς μεταποιοῦνται τοῖς δεσπόταις.*

den strengen Forderungen der Tugend gemäss einzurichten.[1] Wie bei allen dualistisch-asketischen Systemen hängt auch bei Philo diese Geringschätzung des Weibes zusammen mit seinem Widerwillen gegen alles Sinnliche: das Weib ist es, das die sinnliche Lust des Mannes erregt, ihr eigenes Geschlechtsleben ist ein erregteres, daher die Abneigung gegen sie. Endlich fügen wir noch hinzu, dass Philo dem Geiste der Zeit und dem Genius des Orts, wo er lebte, aber ebenso auch seinem spezifisch jüdischen Wesen, das von vornherein dem Staat gleichgültiger gegenüber steht als der Occidentale, auch dadurch seine Huldigung darbrachte, dass er das Weltbürgertum über das nationale und politische Leben erhob. Auffallend ist, dass er gelegentlich doch die Demokratie für die beste Staatsform erklärt, was Zeller aus „dem stoischen Freiheitsstreben und den essenischen Grundsätzen von der Gleichheit aller Menschen" ableiten möchte.[2]

Mit dieser philonischen Philosophie stehen wir an einem Höhen- und Endpunkt der Entwicklung des jüdischen Volkes; schon zeitlich, denn Philo ist ein Zeitgenosse dessen, der das Judentum im Doppelsinn des Wortes aufgehoben und übergeführt hat in die Formen einer neuen Religion. Auch Jesus ist ein Jude; aber wie ihn sein Volk äusserlich von sich gestossen hat, so hat sich auch sein Werk losgelöst von dem mütterlichen Schoss des Judentums und gehört darum nicht mehr in den Rahmen desselben hinein. Das Judentum selbst aber war damit verlassen von seinen besten Söhnen und hat geistig zu schaffen aufgehört; seine letzten Kräfte verzehrte es in heldenmütigen und fanatischen Kämpfen (man denke an die Sikarier, „die äusserste Linke der Pharisäer") gegen das übermächtige Römertum, unter dem es nicht wenige

[1] quod omn. prob. lib. 18: *γυναίοις καὶ μειρακίοις, ὧν τὰ μὲν φύσει ὀλιγόφρονα* (besser wohl: *ὀλιγόφρονι*), *τὰ δὲ ἡλικίᾳ εὐολίσθῳ χρώμενα.* Euseb. praep. ev. VIII, 8. aus der Apol.: die Essäer heiraten nicht, *διότι φίλαυτον ἡ γυνὴ καὶ ζηλότυπον οὐ μετρίως καὶ δεινὸν ἀνδρὸς ἤθη παρασαλεῦσαι καὶ συνεχέσι γοητείαις ὑπάγεσθαι.* cfr. auch de leg. ad Caium 6. de spec. leg. 31: *μηδὲν οὖν ἔξω τῶν κατ' οἰκονομίαν πολυπραγμονείτω γυνή.*

[2] z. B. de vit. Mos. I, 28: (*ὁ σπουδαῖος ἄνθρωπος*) *κοσμοπολίτης ἐστίν.* de poenit. 2: *ὥσπερ ἐκ τῆς φαυλοτάτης τῶν κακοπολιτειῶν ὀχλοκρατίας εἰς τὴν εὐνομωτάτην πολιτείαν δημοκρατίαν.* cfr. Zeller a. a. O. S. 404.

geistig überwunden und zu seinen Proselyten gemacht hatte. Auch in Alexandrien fand Philo unter seinen Glaubensgenossen keine Nachfolger von Bedeutung: seine Philosophie wirkte weiter als Ferment in der griechischen Philosophie des Neuplatonismus, und noch viel direkter und intensiver in der christlichen Lehre der ersten Jahrhunderte. Das jüdische Volk aber zerstreute sich — im Geiste dieser Philosophie des alexindrinischen Weltreichs, könnte man sagen — über alle Welt und hörte trotz zunehmender Verknöcherung und Verengung nicht auf auch geistig zu wirken bis auf den heutigen Tag. Seinen Spuren als „eines wirksamen Ferments des Kosmopolitismus und der nationalen Dekomposition“ [1] werden wir deshalb noch da und dort begegnen: die Geschichte des Judentums aber ist für uns mit Philo zu Ende.

---

[1] Diese Worte sind Mommsen's röm. Geschichte, Bd. III, S. 535 (5. Aufl.) entnommen, wo sich eine kurze, aber geistreiche Charakteristik dieses Volkes und seiner Stellung im cäsarischen Rom findet; diese ist dann fortgesetzt und weiter ausgeführt worden im V. Band, cap. 11: Judäa und die Juden, wo vor allem auf den Gegensatz zwischen dem Judentum des ersten und dem des dritten Jahrhunderts hingewiesen und gezeigt wird, wie die mehr und mehr sich verengende und verstockende Altgläubigkeit dieses Volkes das Zusammenleben der Juden und Nichtjuden immer unerträglicher machte; und „die Erbschaft dieser Zeiten lastet auf der Menschheit noch heute“.

Capitel 2.

Die Ethik des Neuen Testaments.

1. „An der Spitze der christlichen Gedankenentwicklung steht keine Theorie, sondern eine auf sittlichem Gebiet schöpferische Persönlichkeit, welche der Frage nach dem Wesen und Inhalt des Sittlichen aus eigener, innerster Erfahrung eine neue Antwort zu geben weiss“; [1] und darum ist das Christentum von Anfang an Leben, und erst in zweiter Linie Lehre. Doch liegt nicht so sehr hierin eine Schwierigkeit für die Darstellung, die es ja auch z. B. mit der griechischen Ethik teilt, dort wo die Persönlichkeit des Sokrates so bedeutsam mit neuer Antwort eingreift; sondern schwierig wird die Sache vielmehr dadurch, dass das Christentum wesentlich Religion und nicht Moral ist; und darum wird es einer Geschichte der Ethik immer zum Vorwurf gemacht werden können, dass sie demselben nicht ganz gerecht geworden sei. Denn die Gefahr liegt nahe, über den moralischen Elementen die religiösen zu übersehen und die Religion aufzulösen in blosse Sittenlehre, und dann freilich ist es unmöglich, die ganze weltgeschichtliche Bedeutung dieser gewaltigen Erscheinung zu begreifen. Endlich steht gleich an der Spitze, wo es sich um die Lehre und die Aussprüche des Stifters dieser Religion selbst handelt, die Quellenfrage mit all' den Peinlichkeiten und Weitläufigkeiten dieser langwierigen Untersuchungen und droht uns den Eingang zu erschweren, wenn nicht gar zu verwehren.

---

[1] So sagt F. Jodl in seiner Geschichte d. Ethik in der neueren Philosophie, Bd. 1. 1882. S. 50.

Wenn es uns nämlich darum zu thun ist, die Lehre Jesu selbst kennen zu lernen, so erhebt sich sofort der Zweifel, wo wir dieselbe finden können, bei den Synoptikern oder im Johannes-Evangelium; denn dass nicht nur von der Person, sondern auch von der Lehre Jesu ein ganz verschiedenes Bild entstünde, je nachdem man die ersten drei oder das vierte Evangelium zu Grunde legte, ist ja klar. Glücklicherweise hat sich aber in dieser Beziehung die Frage soweit geklärt, dass darüber wenigstens Einigkeit herrscht, dass das Johannes-Evangelium an Geschichtlichkeit hinter den drei ersten weit zurücksteht und dass der Johanneische Lehrbegriff für jünger zu halten sei sowohl als der paulinische wie als der der Synoptiker. Allein auch über diese sind wiederum die Ansichten geteilt. Während die Tübinger Schule dem Matthäus-Evangelium die Priorität zuschreibt, ist die neuere Theologie auf die Schrift des Markus als die älteste und geschichtlichste Quelle für das Leben Jesu zurückgegangen —: für das Leben Jesu, das mag immerhin sein, aber für die Lehre Jesu, mit welcher wir es doch fast ausschliesslich zu thun haben, bleibt das Matthäus-Evangelium jedenfalls die vollständigste und beste, an die Sprüche (*τὰ λόγια*) des Matthäus sich anschliessende Quelle. Und so wird es genügen, zu konstatieren, dass die Streitfrage: Matthäus oder Markus? — denn von Lukas kann nicht die Rede sein — für unsere Aufgabe nur untergeordnete Bedeutung hat. Wenn ich aber hinzufüge, dass ich nach wie vor das Matthäusevangelium in seiner jetzigen Gestalt für älter und ursprünglicher halte als die Markusschrift, wie sie uns vorliegt, so mag dieses Bekenntnis zwar nicht überall Billigung finden, aber darin werden mir doch auch die Freunde der letzteren beistimmen müssen, dass ich demnach ein doppeltes Recht habe, mich im Folgenden in der Hauptsache an Matthäus zu halten und die beiden andern Evangelien nur da zu benützen, wo sie wesentlich abweichen oder wesentlich ergänzen.[1]

---

[1] Ausführlicher als im Text geschehen, wollte ich mich über diese weitschichtige und vielfach doch recht vexatorische Evangelienfrage nicht aussprechen. Ich habe bei Weizsäcker Einleitung in

Dabei wollen wir aber nicht vergessen, dass wir auch im sogenannten Evangelium des Matthäus nicht den unmittelbaren Bericht eines Ohren- und Augenzeugen vor uns haben, sondern Aufzeichnungen, die bereits durch mündliche Tradition und Mythenbildung vielfach sagenhaft umrankt und durchwoben und, was noch schlimmer ist, zugleich durch Parteitendenzen stark beeinflusst sind, die in der Entstehung und Überlieferung der Mythen ebensogut wie in der Auswahl derselben durch den betreffenden Sammler und Schriftsteller sich geltend machen konnten. Und die Verschiedenheit der Parteistandpunkte, die wir in unseren synoptischen Evangelien vertreten sehen, erleichtert nicht etwa ausgleichend die Erforschung des wirklichen Sachverhalts, sondern erschwert sie und macht es im einzelnen Fall fast unmöglich, über blosse Wahrscheinlichkeit hinauszukommen, so dass ja bekanntlich Strauss[1] schliesslich zu dem Resultat gekommen ist: „ein Wesen mit bestimmten Zügen, woran man sich halten kann, ist nur der Christus des Glaubens, der Legende; der Jesus der Geschichte, der Wissenschaft ist lediglich ein Problem, ein Problem aber

---

das Neue Testament gehört, bin also der Schüler eines Theologen, der ein entschiedener Anhänger der Markushypothese und auch in der Frage nach dem Verfasser des Johannesevangeliums so konservativ ist, als eine kritisch angelegte Natur es nur immer sein kann. Aber weder damals noch bei erneuter Prüfung der Frage jetzt konnte ich mich davon überzeugen, dass die hieher gehörigen Aufstellungen der Tübinger Schule schon ganz widerlegt und überwunden seien, so gewiss sich über die Auffassung in Einzelfragen wird streiten und hier manches sich als unhaltbar wird nachweisen lassen. Über den gegenwärtigen Stand der Frage giebt nun H. J. Holtzmann in seinem Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament. Freiburg 1885 Aufschluss, der auf S. 339 seinen früheren Standpunkt auf Seite der Markushypothese doch stark zu Gunsten des Matthäus modificiert hat.

[1] D. Fr. Strauss, der alte und der neue Glaube. Gesammelte Schriften, Bd. 6, S. 52. Das stimmt, wie ich in meiner Streitschrift gegen Professor Dr. Huber in München „in Sachen des Strauss'schen Buches“ 1874 nachgewiesen habe, so ziemlich überein mit dem, was Strauss schon in der „Schlussbetrachtung“ seines Lebens Jesu für das deutsche Volk, ges. Schr. Bd. 4, S. 385 gesagt hat: „sehr weit erstreckt sich diese der Gewissheit nahekommende Wahrscheinlichkeit nicht . . .; weniges steht fest“.

kann nicht Gegenstand des Glaubens, nicht Vorbild des Lebens sein."

2. Gehen wir also aus von den synoptischen Berichten, speziell von dem des Matthäus, so hören wir hier, dass Jesus auftrat mit dem Ruf: Ändert euren Sinn, denn nahe ist das Himmelreich! Mit dieser Mahnung zur Busse und Sinnesänderung schloss er sich zunächst an den Täufer Johannes an, welcher aller Wahrscheinlichkeit nach — obgleich es B. Weiss in seinem Leben Jesu leugnen möchte — der Sekte der Essener angehört hat. Die ganze Art seines Auftretens, sein Aufenthalt in der Einsamkeit der Wüste, seine Askese in Nahrung und Kleidung und seine Forderung, sich taufen zu lassen im Wasser des Jordan machen diese Zusammengehörigkeit durchaus wahrscheinlich.[1] Und da nun Jesus anfänglich sein Anhänger und Schüler gewesen ist, so ist Johannes nicht sowohl der Vorläufer als vielmehr recht eigentlich der Vermittler zwischen Judentum und Christentum gewesen, und durch die Sekte der Essener und die anfängliche Zugehörigkeit Jesu zu derselben nicht nur die selbstverständliche Continuität zwischen den beiden Religionen, sondern zugleich auch die Möglichkeit fremder Einflüsse auf Jesus hergestellt. Jedenfalls aber hat dieser die Stufe eines Schülers des essenischen Täufers rasch überschritten und die Höhe eines sittlich-religiösen Reformators seines Volkes erstiegen. Gegenüber dem strengen Ruf desselben zur Busse wird seine Predigt alsbald zur Seligpreisung derer, die sich dem Himmelreich zuwenden; gegenüber der asketischen Richtung des Essenertums, deren Härte eine spezifische Zuthat des Täufers war, ist sein Auftreten ein freundliches, heiteres und fröhliches; und gegenüber der äusser-

---

[1] Neben den evangelischen Berichten über den Täufer cfr. namentlich auch Joseph. Antiq. XVIII, 5, 2. *Κελεύοντα*, heisst es hier von ihm, *ἀρετὴν ἐπασκοῦντας καὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένους βαπτισμῷ συνιέναι. οὕτω γὰρ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανεῖσθαι, μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρμένης.* — Den Zusammenhang des Täufers mit den Essenern leugnet übrigens u. a. auch Wegnern, über d. Verhältnis des Christentums zum Essenismus, in d. Zeitschrift f. histor. Theologie. Jahrg. 1841, 2.

lichen Handlung der Johanneischen Taufe sind seine Forderungen durchaus innerliche, sittlich-religiöse.

In jener Eigenschaft eines Reformators musste sich Jesus sehr bald über sein Verhältnis zum alttestamentlichen Gesetz klar werden. Hier finden wir nun freilich verschieden lautende Äusserungen Jesu selbst in einem und demselben Evangelium. Bald sagt er, dass er nicht gekommen sei aufzulösen, sondern zu erfüllen und geht sogar soweit, hinzuzufügen: bis Himmel und Erde vergehe, solle nicht ein Jota oder Hörnchen vom Gesetz vergehen; ja wer auch nur eines von diesen kleinsten Geboten auflöse, solle der kleinste heissen im Himmelreich. Und mit dieser Erklärung stimmen eine Reihe von sonstigen Äusserungen und Handlungen Jesu zusammen, wornach er streng festhält am Mosaischen Gesetz. Daher hat man denn auch vielfach angenommen, dass er in der Bergpredigt, wo er seine Auffassung des Gesetzes entwickelt, seine Ansicht nicht dem Mosaischen Gesetze selbst, sondern nur der pharisäischen Auslegung und Weiterbildung desselben entgegenstelle. Und es ist ja wahr, dass er diesen Teil der Rede damit einleitet (Matth. 5, 20), dass er sagt: wenn eure Gerechtigkeit nicht mehr wert ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen. Ebenso sind die Worte: du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen (5, 43.) nirgends im alten Testament zu finden, sondern vielmehr eine in der That ungeschickt gefasste Konsequenz alttestamentlicher Gedanken von Seiten der Pharisäer. Und endlich zeigt ihn uns die grosse Strafrede (Matth. 23.) im ausdrücklichen und ernstlichen Kampf mit diesen blinden Führern des Volkes. Allein hier richtet sich seine Polemik wesentlich nur gegen das Vorbild und Beispiel dieser heuchlerischen Gesetzeskrämer, nicht gegen ihre Lehre, wenn er sagt: alles was sie euch sagen, dass ihr halten sollt, das haltet und thut; nach ihren Werken aber thut nicht. Und andererseits polemisiert er in der Bergrede faktisch vielfach nicht bloss gegen falsche Fassung oder ungenügende Auslegung des alttestamentlichen Gesetzes, sondern gegen dieses selbst. Dieser Schwierigkeit aber dadurch entgehen zu wollen, dass man in moderner Weise zwischen Sittengesetz und Ceremonial-

gesetz unterscheidet oder noch künstlicher und ungeschichtlicher dem Mosaischen Gesetz als solchem das durch den Prophetismus fortgebildete Gesetz gegenüberstellt, trägt in das einfach-naive Bewusstsein Jesu Subtilitäten ein, die ihm sicher ferne gelegen sind. Thatsächlich stellt er dem alttestamentlichen Gebot: du sollst nicht töten, das Verbot des Zornes zur Seite; verschärft das Gebot: du sollst nicht ehebrechen, dahin, dass er sagt: jeder der ein Weib ansieht, ihr zu begehren, hat schon mit ihr in seinem Herzen die Ehe gebrochen; die Bestimmungen über die Art der Ehescheidung ersetzt er durch das Verbot, sich überhaupt — ausser im Fall des Ehebruchs — von seinem Weibe zu scheiden oder eine geschiedene Frau zu heiraten. Dem Verbot des Meineids stellt er das Verbot des Schwörens überhaupt entgegen; dem Grundsatz: Auge um Auge, Zahn um Zahn, die Pflicht absoluter Nachgiebigkeit gegen andere unter Verzicht auf das eigene Recht, woran sich dann im Gegensatz zu jener alttestamentlichen Beschränkung der Nächstenliebe (5, 43.) die Forderung einer allumfassenden Feindesliebe anschliesst. Und im gleichen Sinn negativ spricht er sich gegen die jüdische Art, den Sabbat zu feiern, aus, wenn er die Ausübung von Not- und Liebeswerken aller Art an demselben für unverfänglich hält und erklärt, dass der Sabbat um des Menschen willen eingesetzt worden sei, nicht umgekehrt (Marc. 2, 27.); und ebenso spricht er gegen das vom Gesetz wenigstens einmal im Jahr befohlene, von Pharisäern und Essenern aber vielfach geübte und geforderte Fasten, wobei er mit voller Klarheit sein Prinzip als ein neues mit der seitherigen Praxis unvereinbares hinstellt (Matth. 9, 16 s.); und wenn er sagt: nicht das was zum Munde eingehe, verunreinige den Menschen, sondern was von ihm ausgehe (Matth. 15, 11.), so negiert er damit das Prinzip, auf welchem die Mosaischen Speisegebote beruhen.

Alle diese Aussprüche sind nun offenbar schwer vereinbar mit jenem Spruch von der unvergänglichen Giltigkeit des Gesetzes, bis dass Himmel und Erde vergehe; wollen wir daher nicht zu Anfang eine grosse und bedenkliche Unklarheit Jesu selbst in dieser doch so wichtigen Frage annehmen, so müssen wir auf die Zweiheit der Quellen, auf die Ver-

schmelzung judenchristlicher und heidenchristlicher Züge in der Tradition der Gemeinde rekurrieren und die beiden Verse Matth. 5, 18 s. mit der Tübinger Schule[1] als judenchristliches Einschiebsel beseitigen. Jesus selbst hat vielmehr offenbar, mit aller Vorsicht zwar und wohl auch persönlich erst allmählich sich losringend von den Traditionen seiner Jugend, gebrochen mit der auf alttestamentlicher Grundlage ruhenden Ethik seiner Zeit und seines Volkes, mit dieser auch jene vielfach beseitigt und sich und seine Anhänger losgesprochen von der bedingungslosen Hingabe an das Mosaische Gesetz, wie er denn auch dem alttestamentlichen Opferwesen — trotz Stellen wie Matth. 5, 23. 8, 4. — persönlich jedenfalls sehr kühl gegenüber gestanden hat.

Was missfiel ihm denn nun aber vor allem am Mosaischen Gesetz und der darauf ruhenden Ethik seiner Zeit- und Volksgenossen? Es war die äusserlich-juridische Art jenes Gesetzes, in der es das eine gebietet und anderes verbietet; dafür bezogen sich die Forderungen Jesu auf das Innere, auf die Gesinnung des Menschen, von der das äussere Handeln nur eine Folge, nur die Frucht ist. Und an der Stelle des juridisch-rechtlichen Standpunkts, welchen der Mosaismus einnimmt, ist es die Liebe, die er vor allem und ausschliesslich betont und als das Wesentlichste in der menschlichen Gesinnung fordert; wie er denn auf die Frage nach dem grössten Gebot die Gottes- und Nächstenliebe als dasjenige bezeichnet, worin das ganze Gesetz und die Propheten beschlossen seien (Matth. 22, 36—40): gegenüber der kasuistischen Moral der Pharisäer, welche prinziplos die Gebote des Mosaismus in ihrer Vereinzelung gegeneinander abwogen, stellt damit Jesus das Prinzip seiner Sittenlehre auf, das er an einer andern Stelle — Matth. 7, 12 ohne wesentliche Verschiedenheit des Sinns, nur dass er hier die Gottesliebe bei Seite lässt —, so formuliert: alles was ihr wollt, dass euch die Menschen thun sollen, das thut auch ihr ihnen in gleicher Weise (= liebe

---

[1] Auch Holtzmann a. a. O. S. 371 ist mit dieser Beseitigung einverstanden, die er „übrigens schon durch den Zusammenhang von 5, 17 und 20 erwiesen“ findet.

deinen Nächsten wie dich selbst); denn dies ist das Gesetz und die Propheten.

Wer ist nun aber dieser Nächste? Nach dem alten Testament und der partikularistisch-nationalen Anschauung des Judentums ausschliesslich nur der Volks- und Glaubensgenosse. Über die Beantwortung dieser Frage durch Jesus gehen aber unsere Qellen wiederum in derselben Weise auseinander, wie hinsichtlich der Frage nach der Stellung Jesu zum Gesetz: auch hierüber finden sich Aussprüche, wornach Jesus sich ausschliesslich nur an die Juden wenden, die Heiden völlig bei Seite lassen will, und daneben wieder andere, wornach er sich von den Juden, bei denen er vielfach so wenig Glauben findet, ab- und den Heiden zuwendet. Aber anders als dort scheint mir hier, wenn irgendwo, entschieden eine Entwicklung in der Anschauung Jesu selbst stattgefunden zu haben: anfänglich wandte er sich selbstverständlich nur an sein Volk; aber allmählich wurde sein Auge freier und freier, sein Blick weiter und weiter; und wenn er sah, dass die Heiden mit weit mehr Empfänglichkeit ihm entgegenkamen als die Juden, so mochte er die partikularistischen Schranken des Judentums mehr und mehr fallen lassen und den Nächsten nicht bloss im Juden, sondern ebenso oder mehr noch als im Pharisäer und Leviten im Samariter, ja selbst im Heiden sehen; und so wird allerdings im Sinne Jesu der Mensch überhaupt der Nächste und die Liebe des Nächsten zur allgemeinen und schrankenlosen Menschen- und Bruderliebe.

Was aber ganz besonders bezeichnend und wichtig ist: nicht bloss der Gute ist unser Nächster, den wir lieben sollen, sondern ebenso auch der Böse. Nach dem Beispiel des Vaters im Himmel, der seine Sonne aufgehen lässt über Böse und Gute, und regnen lässt über Gerechte und Ungerechte, erstreckt sich diese allgemeine Menschenliebe auch auf die Feinde, die zu lieben und zu segnen und denen Gutes zu thun von Jesus zur Pflicht gemacht wird, und erweist sich sogar mit Vorliebe nicht an den Gerechten oder an solchen, die sich dafür halten, sondern an den Ungerechten: an den Zöllnern, diesen verachteten und in den römischen Unterthanen- und Klientel-

staaten so tief verhassten Leuten, an Gefallenen und Sündern aller Art, als deren Arzt sich Jesus berufen glaubt und zu denen sich daher seine Liebe und Barmherzigkeit besonders hingezogen fühlt. An sie geht darum auch nach wie vor der Ruf: thut Busse und ändert euern Sinn! aber es ist nicht der scharfe, harte Ton des Busspredigers, sondern es ist die liebende Mahnung dessen, der alsbald, wo er bussfertige Gesinnung, gläubige Aufnahme findet, tröstend sagt: sei getrost, mein Kind, deine Sünden sind dir vergeben.

Und wie die Sünder, so sind es überhaupt die Armen und Niedrigen, die Mühseligen und Beladenen, welche er zu sich ruft und für die er in der That zum Heiland und Erlöser wird von aller Last und allem Druck des Lebens, von dem schweren Joch, das ihnen von allen Seiten aufgeladen wurde. Ihnen gilt der Ruf: Selig sind die Armen, (Matth. 5, 3: *οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι*; Luc. 6, 20. vielleicht richtiger nur: *οἱ πτωχοί*[1]), denn das Himmelreich ist ihr; selig sind die Leidtragenden, denn sie sollen getröstet werden. Reichen Lohn also, das ist für die Ethik Jesu von besonderer Wichtigkeit, verheisst er denen, die auf seinen Ruf hören und preist sie darum glücklich: die Sanftmütigen werden „das Land besitzen“ und die um seinetwillen Geschmähten und Verfolgten werden vielen Lohn im Himmel davontragen. Und so verspricht er denen, die um seinetwillen die Ihrigen und das Ihrige verlassen, hundertfache Vergeltung, verheisst Belohnung für Gebet und Almosen und tröstet die, welche ihre ganze Kraft für das Reich Gottes einsetzen, damit, dass ihnen alles übrige als Beigabe zufallen werde; ja selbst die Mutter der Söhne Zebedäi, welche für diese besondere Auszeichnung begehrt, weist er nicht wegen ihres Verlangens eines Lohnes überhaupt, sondern nur deswegen zurück, weil sie etwas be-

[1] Anders Holtzmann, der a. a. O. S. 380 von einer „ethischen Sonderstellung“ dieses Evangelisten redet, die sich „durch eine asketische Weltanschauung kennzeichne, welcher Armut und Besitzlosigkeit als Vollkommenheit, Almosen und Gebetsübung unter dem Gesichtspunkt von Tugendmitteln erscheinen“; cfr. auch dessen Aufsatz „über die Gütergemeinschaft der Apostelgeschichte“ in den Strassburger Abhandlungen zur Philosophie 1884, S. 41 ss.

gehre, was er nicht gewähren könne. Ob er sich diesen Lohn als einen diesseitigen oder jenseitigen gedacht hat, ist ethisch betrachtet von untergeordneter Bedeutung, hängt auch wesentlich zusammen mit der Frage nach seiner Ansicht von der Parusie des Menschensohns. Da von diesem Glauben die erste Christengemeinde durchaus beherrscht war und sich mit seinem Wiederkommen in allernächster Zeit über seinen Tod zu trösten suchte, so verlegte sie jedenfalls und folglich auch der Jesus ihres Glaubens die Belohnung der Jünger in diese nächste Zeit seiner Wiederkehr, sicherlich nicht ohne berechtigte Anhaltspunkte in den Reden des historischen Jesus selbst.

Mit diesem Blick auf eine andere bessere, mehr oder weniger jenseitige Welt, in der die Frommen belohnt, die Armen reich, die Leidenden getröstet, die Unglücklichen glücklich, die Unterdrückten und Gedrückten fröhlich und getrost, ja geradezu die allein Herrschenden und Besitzenden werden sollen, während umgekehrt die Reichen in Durst und Elend schmachten, hängt die ganze Anschauung Jesu vom Reichtum, vom irdischen Besitz und den irdischen Schätzen zusammen. Nach dem Grundsatz: wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz, warnt er vor dem Schätzesammeln auf Erden, wo sie von Motten und Rost gefressen werden, und fordert auf, sich Schätze im Himmel und für den Himmel zu erwerben. Und weil die irdischen Schätze das Herz fesseln und hinabziehen, so erklärt er es für nahezu unmöglich, dass ein Reicher ins Himmelreich eingehe und verlangt daher von dem reichen Jüngling, der so selbstgerecht erklärt, dass er die gewöhnlichen Gebote von Jugend auf gehalten habe: wenn er vollkommen sein wolle, so solle er hingehen, seine Habe verkaufen und den Erlös den Armen geben. Ist dem Jüngling diese Aufgabe in diesem Fall (Matth. 19, 21.) von Jesus auch wesentlich gestellt „nach Massgabe seiner von ihm durchschauten sittlichen Richtung und Verfassung“,[1] so ist doch

[1] So H. A. W. Meyer in seinem kritisch-exegetischen Handbuch über das Evangelium des Matthäus. 5. Aufl. 1864, zu der Stelle Matth. 19, 21. Gewiss haben die Protestanten Recht, trotz dieser Stelle die katholische Lehre von den opera super rogativa zu bekämpfen; aber

nicht zu leugnen, dass Jesus gewiss im Zusammenhang mit den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen seiner Zeit und seines Volkes den Reichtum überhaupt als ein Hemmnis ansah für's Reich Gottes und darum auch dem Erwerb des Reichtums, der Arbeit, die für den andern Morgen oder noch weiter hinaussorgt, keinen Wert beizulegen vermochte.

Doch nicht nur der Reichtum und das Streben darnach, sondern überhaupt jedes irdische Band hindert und hemmt den, der ums Reich Gottes sich bemüht. Darum weiss Jesus selbst, im Eifer seines Dienstes an diesem Reich, nichts von Vater und Mutter, tadelt einen Jüngling, der erst noch seinen Vater beerdigen möchte, ehe er sich ihm anschliesst und erklärt Luc. 14, 26. geradezu: wer nicht hasst seinen Vater und seine Mutter und sein Weib und seine Kinder und seine Brüder und seine Schwestern, der kann nicht mein Jünger sein. Diese Stelle beweist weiter ebenso, wie sein eigenes Beispiel, dass er auch in der Ehe, in Weib und Kindern eine Fessel sah für den Jünger dieses Reiches, und trotz der Heiligkeit und Unauflöslichkeit, die er der einmal geschlossenen Ehe zuschreibt, stellt er doch offenbar den ehelosen Stand höher und belobt diejenigen, welche sich um des Himmelreichs willen selbst verschnitten (Matth. 19, 12.) d. h. „sich alles geschlechtlichen Begehrens so ganz entäussert haben, als ob sie Eunuchen wären“. Hand in Hand damit geht endlich auch eine gewisse Gleichgiltigkeit gegen das politische Leben; denn wenn er sagt: gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, so ist das im Munde eines Mannes, der sich selbst für den Messias hielt und von andern dafür gehalten werden wollte, nichts anderes als der Verzicht auf alle politische Wirksamkeit, auf alle nationale Hoffnung, auf alle irdische Messianität; ja in der Geschichte von der Tempelsteuer, die er nur bezahlt, um keinen Anstoss zu geben (Matth. 17, 27.), erscheint die Passivität den Forderungen des — zufällig theokratischen — Staates gegenüber in einem nach unseren Begriffen fast bedenklichen Lichte.

---

ebenso Recht haben die Katholiken, sich für diese Lehre auf die Stelle zu berufen.

Noch erhebt sich die Frage, ob Jesus seine Forderung: Busse zu thun, nach dem Himmelreich zu streben, gerecht zu werden, oder anders gefasst: zu werden wie die Kinder, ja zu werden, „vollkommen wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“ (Matth. 5, 48.), ob er diese Forderung für erfüllbar gehalten habe. Kein Wort Jesu spricht dagegen oder lässt vermuten, dass er geglaubt habe, ohne ihn sei die Erfüllung der Gerechtigkeit den Menschen unmöglich. Dass er daneben als religiöser Mensch auf Gott hinweist und dessen Mitwirkung statuiert, dass er bei seiner harten Rede gegen die Reichen die Jünger damit tröstet, dass „bei Gott alles möglich sei“ (Matth. 19, 26.), also auch das Gerettetwerden eines Reichen, widerspricht dem nicht. Dass aber Jesus die Möglichkeit der Erfüllung seiner Gebote, die Möglichkeit kindlicher Herzensreinheit und sittlicher Vollkommenheit wie etwas selbstverständliches hinnahm, ist vor allem ein Beweis seiner eigenen lauteren und unverdorbenen, nicht erst durch wilde Stürme und Kämpfe zur sittlichen Klarheit hindurchgegangenen, sondern sittlich veranlagten Natur. „Jesus erscheint als eine schöne Natur von Hause aus, die sich nur aus sich selbst heraus zu entfalten brauchte“, sagt Strauss mit Recht. Und darum ist ihm auch das Verzichten auf irdisches Glück und irdisches Recht, auf weltliche Grösse und weltliche Ehre, das Verzichten auf die Ehe und die Unterdrückung jedes sinnlich-unlauteren Gedankens so leicht gewesen; und nur etwa der Schmerz, das Leiden war es, wovor seine zarte, weiche Natur wiederholt zurückbebte, und was ihm endlich den bedenklichen, übrigens auch historisch nicht ganz feststehenden Ruf auspresste: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen (Matth. 27, 46.)! [1] Dass

[1] Schon im Leben Jesu hat Strauss auf das Bedenkliche in diesen Worten hingewiesen und demselben darum als einem Zitat aus Psalm 22 die historische Glaubwürdigkeit abgesprochen (Ges. Werke Bd 4, S. 334 s.). Dagegen hat er im „alten und neuen Glauben“ (Ges. Werke Bd. 6, S. 51) es für „mindestens ebenso möglich erklärt, dass er das vielsagende Wort wirklich gesprochen hat“, und dann das Bedenkliche daran vielleicht doch zu sehr premiert. Bezeichnend ist übrigens Hase's Äusserung in seinem Leben Jesu: „die Sage hätte nie so Bedenkliches in Jesu Mund gelegt“!

er aber trotz dieser tiefen und bitteren Empfindung für den Schmerz sein Kreuz auf sich nahm, macht ihn eben zu dem Helden des Leidens, der er war.

Übersehen wir die Ethik Jesu noch einmal, so ist ihr Grundzug — „das grösste Gebot" in derselben — die Liebe: liebe deinen Nächsten wie dich selbst, darin hänget das ganze Gesetz und die Propheten. Diese Menschen- und Nächstenliebe aber ruht auf dem religiösen Grunde der Gottesliebe: „du sollst lieben Gott deinen Herrn von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte, dies ist das vornehmste und grösste Gebot". Ist aber so die Liebe das Höchste, so ist die Innerlichkeit, der Idealismus dieser Liebe das Charakteristische in ihr. Darauf beruht der grosse und gewaltige Fortschritt, den die christliche Moral zu bedeuten hat, darauf freilich auch die Einseitigkeit, an der sie leidet. Der Fortschritt: denn weil alles Äussere zur absoluten Nebensache wird und gänzlich wegfällt, weil alles auf das Herz, auf die Gesinnung ankommt, so fallen eben damit auch alle Unterschiede zwischen den Menschen dahin, namentlich also auch — ob Jesus selber die Konsequenz schon gezogen hat oder nicht — der Unterschied zwischen Juden und Heiden. Und ebenso werden die Armen und Unterdrückten, die Zöllner und Sünder mit derselben Liebe umfasst wie die Reichen und die Gerechten, und sogar mit weit grösserer Freude empfangen als diese. Eben wegen seines Idealismus ist aber auch das Christentum so begeistert aufgenommen worden von den unteren Klassen der Völker, von denen, die arm waren und sich arm fühlten, von den kleinen und verachteten Leuten, den Kreuzträgern und den Unglücklichen; gerade sie hat es in einer Weise ins Herz geschlossen, wie es z. B. der Stoizismus trotz seiner Lehre von der allgemeinen Menschenliebe deshalb nicht thun konnte, weil er doch immer noch Philosophie blieb, und wie es ausser dem Christentum höchstens noch der Buddhismus in Indien that, der darum dort denselben Erfolg hatte, wie im Abendland die Stiftung Jesu. So ist das Christentum in und nach der Idee seines Schöpfers die Religion der Liebe, und das ist sein unendlicher, ewiger Wert. Aber indem das Äussere dem Innern gänzlich untergeordnet, ja geradezu geopfert, in-

dem ein schrankenloser Idealismus vom ihm statuiert wurde, hat eben dadurch seine Ethik von Anfang an etwas Dualistisches und dem entsprechend auch etwas Asketisches: etwas Dualistisches, wie sich dies namentlich in den Motiven zeigt, die vielfach ausserhalb des irdischen Lebens liegen und jedenfalls in keinen inneren Zusammenhang mit dem sittlichen Thun gebracht werden, weshalb sie einem äusserlichen Eudämonismus bedenklich nahe kommen. Asketisch aber ist die Art — und hier verleugnet sich die Herkunft vom Essenismus nicht —, wie sich Jesus zur Ehe stellt und die Rigorosität, mit der er schon die aufsteigende böse Lust als Ehebruch brandmarkt. Dahin gehört auch sein Verhalten zum Reichtum und zu der auf Erwerb gerichteten Arbeit: sie werden für wertlos, ja geradezu für schädlich erklärt. Doch wäre es ungerecht, diese Askese bei Jesu selbst und bei seiner Lehre in den Vordergrund zu rücken und zu überspannen: seine schöne Seele weiss auch hier nichts von Härte und Strenge, und seine Äusserung bei der Salbung in Bethanien: Arme habt ihr allezeit bei euch, mich aber habt ihr nicht allezeit (Matth. 26, 11.), beweist doch, dass er „der Verfeinerung der Sitten und Verschönerung des Lebens" nicht so ganz abgeneigt gewesen ist.

Zur Kennzeichnung des von Jesu geforderten sittlichen Idealismus gehört dann weiter noch sein Gebot der Feindesliebe: nicht nur soll man nicht Böses mit Bösem vergelten, nicht nur dem, der sich an uns vergeht, siebenzig Mal sieben vergeben, sondern geboten wird geradezu den Feind zu lieben und das auch in Handlungen zu dokumentieren wie die, dass man dem, der uns auf die rechte Wange schlägt, auch die linke darbieten solle. Man mag ja diese und ähnliche Aussprüche abschwächen durch den Hinweis auf die bilderreich-übertreibende Ausdrucksweise des Orientalen, und daran erinnern, dass Jesus selbst dieser Forderung ausdrücklich zuwiderhandelte (freilich nur nach Johannes 18, 23., der aber gerade damit doch vielleicht einen historischen Zug aufbewahrt hat): nicht leugnen wird man jedenfalls können, dass aller Hyperidealismus und alle Askese im Christentum, dass selbst Verirrungen wie die dem Origenes zugeschriebene in den Worten

Jesu selbst ihre Begründung finden, und dass erst die fortschreitende Verweltlichung der christlichen Religion hiefür eine Ausgleichung gewinnen konnte.

Wenn aber die christliche Ethik im Sinne Jesu eine Ethik des Sollens, nicht des Seins gewesen ist, und wenn dieses Sollen soweit geht, Unmögliches zu verlangen; wenn Matth. 5, 48. eine Vollkommenheit vom Menschen gefordert wird, die seine Natur als endliche ausrotten und negieren möchte,[1] so ergiebt sich für die Nachfolger Jesu diesem hochgespannten sittlichen Idealismus gegenüber freilich die Notwendigkeit, für solche unmögliche Forderungen auf die eigene Kraft zu verzichten und fremde Hilfe anzurufen; und diese Hilfe fanden schon die nächsten Nachfolger Jesu in ihrem Glauben an ihn, den Stifter ihrer Religion.

Jesus hat nämlich, und darauf ist hier noch einmal besonders hinzuweisen, ähnlich wie Sokrates seine Ethik nicht bloss gelehrt, sondern auch gelebt. Freilich hat er im eigenen Leben gewisse Forderungen, wie eben die vom Darreichen des linken Backens als zu weitgehende durch sein Beispiel selbst schon korrigiert: auch könnnte man da und dort, wenn man suchen und pressen wollte und sich auf die Quellen verlassen dürfte, Spuren menschlichen Affekts oder menschlicher Schwäche bei ihm aufspüren. Statt dessen aber sind wir, die wir keine Dogmen zu widerlegen, sondern eine Geschichte der Ethik zu schreiben haben, in der glücklichen Lage, rückhaltlos anzuerkennen, dass Jesus, wie er einer der grössten Lehrer der Moral gewesen ist, so auch praktisch ein Virtuose der Sittlichkeit war: wie Sokrates auf dem Gebiete des Guten, wie Goethe auf dem des Schönen, so war Jesus auf ethisch-religiösem Boden eine

[1] Ich kann mich nicht entschliessen, diesen Ausspruch Matth. 5, 48 mit Feuerlein in seiner Sittenlehre des Christentums 1855, S. 19, Anm. 1 „auf das Durchgreifende der sittlichen Empfindung in dem Falle der Liebesbethätigung, von dem der Zusammenhang handelt“, zu beziehen! Das οὖν stellt den Vers freilich „in enge Beziehung zum Vorhergehenden“, das ist Meyer a. a. O. zu der Stelle zuzugeben; aber der Ausdruck τέλειοι bleibt davon in seiner allumfassenden weitgreifenden Bedeutung unberührt.

schöne Seele in der ethischen Bedeutung, wie sie Schiller geschaffen hat, ein Mensch, der ohne viele Kämpfe und ohne langes Besinnen jeder Zeit das Rechte traf, „eine heitere, mit Gott einige, alle Menschen als Brüder umfassende Gemütsstimmung in sich ausbildete“, und sich als seines himmlischen Vaters lieber Sohn immer und alle Zeit eins mit ihm fühlte und darum stets den Willen dieses seines Vaters zu erfüllen sicher und gewiss war, dabei aber dennoch in tiefster Demut das Prädikat „gut“ als Gott allein zukommend von sich ablehnte (Marc. 10, 18. Matth. 19, 17). Aber weil er so ganz lebte und webte in dem, was seines Vaters war, weil er so weltfremd und in sich gekehrt, so in sich befriedigt und beseligt durchs Leben ging, und doch mit hellem Auge unter der Hülle äusserlicher Frömmigkeit und gesetzlicher Werkgerechtigkeit den Mangel an frommem Kindersinn und rechtbeschaffener Gesinnung bei seiner Umgebung erkannte, so musste der freimütige Lehrer und kühne Reformator in Konflikt kommen mit den selbstgerechten und hochmütigen Leitern des Volkes, die er, der Idealist ohne Menschenfurcht und ohne viel Vorsicht angriff; das Volk, das in ihm gerne den Messias gesehen hätte und doch bald fand, dass er der Messias nicht sei, den es erwartete und nötig zu haben meinte, liess ihn im Stich, als der Konflikt zum Ausbruch kam; und der römische Prokurator, dem jeder bedenklich und gefährlich schien, der an die Messiashoffnungen des jüdischen Volkes appellierte, hatte ohnedies keinen Grund, ihn zu retten. So wurde er als Gesetzesübertreter und Gotteslästerer zum Tode verurteilt und ans Kreuz geschlagen, gemordet von religiöser Unduldsamkeit, ein Opfer des höchsten sittlichen und religiösen Idealismus, und ist damit thatsächlich und nach dem Erfolg geurteilt wirklich gestorben „zur Erlösung für viele“!

3. An den Tod Jesu knüpfte sich schon frühe genug die Sage von seiner Auferstehung. Doch hatte dieser Glaube für die erste Christengemeinde sicherlich nur die Bedeutung, dass sie sich daran in ihrer Verlassenheit stärkte: mächtig überragt aber wurde derselbe in jeder, also auch in praktischer Beziehung von der Hoffnung auf sein Wiederkommen zum Gericht und zur Belohnung. Erst der Apostel Paulus

ist es gewesen, der den Auferstehungsmythus in den Vordergrund rückte und ihm ebenso wie dem Tode Jesu religiöse und ethische Bedeutung der weittragendsten Art beilegte; und Paulus war es überhaupt, der als der erste an die Stelle der einfachen sittlich-religiösen Lehre Jesu das Dogma, an die Stelle der persönlichen Einwirkung des Meisters die Lehre von der Person und vom Werk Christi setzte. Dabei knüpft seine Lehre an an den schon vor ihm sich herausbildenden Gegensatz zwischen den judenchristlichen und den ursprünglich heidnischen oder griechischen Elementen in der Gemeinde. Um diesen Gegensatz drehen sich die zwei bedeutendsten seiner Briefe, der an die Galater und der an die Römer, während die beiden Korintherbriefe speziellere Anlässe haben und darum weniger prinzipiell und systematisch zu Werk gehen. Die übrigen unter dem Namen des grossen Heidenapostels überlieferten Briefe sind zwar mittelbar paulinisch, aber schwerlich von Paulus selbst verfasst: selbst der Philipperbrief, der noch am ehesten seines Geistes Hauch verspüren lässt, zeigt daneben doch auch Spuren eines anderen Geistes, die ihn mindestens verdächtig machen: übrigens ist er, wie wir sehen werden, für die paulinische Ethik von so untergeordneter Bedeutung, dass wir uns mit der Frage nach seiner Echtheit nicht allzulange aufhalten dürfen.[1]

Wir werden bei der Darstellung der paulinischen Lehre am besten thun, wenn wir zunächst dem Gang des Römerbriefs folgen, in dem dieselbe im Zusammenhang und systematisch entwickelt wird; wo es nötig ist, greifen wir natürlich auf die übrigen Briefe über. Nur so vermeiden wir die

---

[1] Man sieht, ich stehe in der Frage nach dem Ursprung der paulinischen Briefe auf dem Baur'schen Standpunkt, wie er von diesem in seinem „Paulus“ (2. Auflage 1866) S. 275 ss. eingenommen ist. Ich kann also auch Otto Pfleiderer, der Paulinismus. Leipzig 1873 nicht beistimmen, der neben den vier unbestritten echten Briefen den ersten an die Thessalonicher, den an Philemon und den an die Philipper für echt erklärt. Mir bleiben auch sie mindestens zweifelhaft. Die ganze Quellenfrage der paulinischen Briefe erörtert Holtzmann a. a. O. S. 223 ss. in sehr eingehender und umsichtiger Weise und kommt dabei freilich teilweise auch zu positiveren Resultaten als Baur.

Gefahr, Stellen aus dem Zusammenhang gerissen und losgelöst von jeder Beziehung ganz anders zu verwerten als sie ursprünglich gemeint sind. Denn daran müssen wir festhalten, dass es Paulus im Römerbrief wesentlich zu thun ist um den Kampf gegen die Judenchristen,[1] ihr starres Festhalten am alttestamentlichen Gesetz und ihr stolzes Pochen auf Gesetzesgerechtigkeit, ganz ähnlich wie er im Galaterbrief die gegen seine Person Front machenden Judenchristen in Galatien bekämpft. Der synoptische Begriff der Gerechtigkeit (cfr. Matth. 5, 20) steht auch bei Paulus im Vordergrund der Erörterung. Er stellt sich die Aufgabe, den Anspruch des Judentums auf seine spezifische Gesetzesgerechtigkeit niederzuschlagen und dem gegenüber den Universalismus der christlichen Glaubensgerechtigkeit in aller Schärfe geltend zu machen. Um Gerechtigkeit handelt es sich allerdings auch im Christentum (Rom. 1, 17), um das richtige Verhältnis zwischen Gott und Menschen; aber es ist eine Gerechtigkeit Gottes, ein von Gott herzustellendes, nicht durch menschliches Bemühen zu erreichendes adäquates Verhältnis des Menschen zu Gott. Und so war denn vor und ohne das Christentum Gerechtigkeit überhaupt nicht zu erzielen, zuvörderst nicht im Heidentum (1, 18—32), von dem Paulus nachweist, dass die Heiden durch ihre Laster trotz ihres besseren Wissens gethan haben, was des Todes wert war. Sie haben also die Gerechtigkeit, die Idee der Religion nicht realisiert, und statt der Anerkennung Gottes wurde demgemäss der Zorn Gottes als des strafenden und richtenden an ihnen offenbar. Das ist eine Thatsache der Erfahrung und bedarf zunächst keines Beweises: seine Leser, die er sich als Judenchristen denkt, geben das natürlich zu, dass die Heiden nicht gerecht, dass sie aller Laster voll sind. Aber um so mehr machen sie als Judenchristen den Anspruch auf Gerechtigkeit. Wie müssen sie daher enttäuscht sein, wenn der Apostel mit einer plötzlichen Wendung sich gegen sie wendet (2, 1 ss.), die als Judenchristen sich noch

[1] Wobei die Frage nach der wirklichen Nationalität der Empfänger des Briefs nebensächlich ist; cfr. hierüber das besonnene Urteil von Holtzmann a. a. O. S. 250.

immer auf den jüdischen Rechtsboden stellen zu dürfen meinen, und ihnen erklärt, dass auch sie nicht besser seien als die Heiden und höchstens das vor ihnen voraus haben, dass sie nach dem Gesetz, also strenger als jene gerichtet werden. Denn im Unterschied von den Heiden, bei welchen die Norm für ihr sittlich-religiöses Verhalten das Gesetz im Herzen abgiebt, ist die Norm für den Juden das mosaische Gesetz. Gerecht ist also auf dem Boden des Judentums nur der, welcher dem Gesetz entspricht, nur der Thäter des Gesetzes. Aber sind denn nicht in der That manche Juden Thäter des Gesetzes? haben nicht viele das Gesetz wirklich erfüllt? Nach Galat. 3, 10., ist nur der gerecht, welcher in allem bleibt, was geschrieben ist im Buche des Gesetzes, welcher also kein einziges der Gebote verletzt und übertritt. Also handelt es sich nicht um eine relative Rechtbeschaffenheit, sondern um den absoluten Gegensatz zwischen gerecht und ungerecht; und sobald man die Sache so prinzipiell fasst, sind natürlich die Juden nicht besser daran als die Heiden. Gott, auf dessen Anerkennung es bei dieser Frage einzig und allein ankommt, lässt das Pochen der Juden auf ihren Vorzug nicht gelten, sondern erklärt für gerecht nur den Thäter des ganzen Gesetzes; und das zu erfüllen, ist unmöglich. Somit folgt, dass niemand aus den Werken gerecht wird vor Gott.

Das ist zunächst wiederum eine Erfahrungsthatsache, ergiebt sich aber ebenso auch aus dem Wesen des Gesetzes sowohl als aus dem Wesen des Menschen selbst. Aus dem Wesen des Gesetzes, denn dieses ist zwischen die Verheissung und Erfüllung in die Mitte getreten um der Sünde willen, einerseits um dem Menschen die Sünde zum Bewusstsein zu bringen, andererseits aber auch geradezu um die Sünde zu steigern und zu vermehren; in beiden Beziehungen, namentlich aber in der ersteren kann es darum auch ein Zuchtmeister auf Christum hin heissen. Es folgt aber auch aus der Natur des Menschen, der Fleisch (σάρξ) und darum sündig und der Sünde unterthan ist; wegen dieses seines fleischlichen Wesens ist es ihm unmöglich, die an sich guten Forderungen des Gesetzes zu erfüllen.

Also gerecht können weder Heiden noch Juden werden, dies ist erwiesen. Nur im Christentum ist die Gerechtigkeit Gottes geoffenbart und verwirklicht, das ist die Antithese, die Paulus nun zu beweisen hat. Was ist nun die Norm, wenn man so sagen darf, für die Gerechtigkeit des Neuen Testaments? An die Stelle des Gesetzes tritt für den Christen der Glaube. Der Glaube ist jedenfalls zunächst und in erster Linie ein Fürwahrhalten, darin hat Baur Recht, ein Anerkennen mit dem Verstand, das verknüpft ist mit einem bestimmten Gefühl der Gewissheit. Zum Inhalt hat er das Übersinnliche, wodurch er aber nicht unter, sondern im Gegenteil über die sinnliche Erfahrung tritt und ihr gegenüber als das Höhere erscheint. Übrigens darf man sich diesen theoretischen Akt des Glaubens nicht ohne persönliches Interesse denken, das durch jenes Fürwahrhalten befriedigt wird: darin besteht das Glauben im Herzen (Rom. 10, 9 s.), ein Ausdruck, den man freilich auch nicht zu sehr pressen darf. Und endlich liegt in dem Ausdruck „Glaubensgehorsam“ (Rom. 1, 5.) auch ein ethischer Wert dieses theoretischen Glaubens, obgleich auch hierin, wie Pfleiderer richtig sagt, „nicht die Grundgesinnung des sittlichen Willens, sondern die Grundstimmung des religiösen Gemüts“, Verzicht auf alles Eigene und Hingabe an den göttlichen Gnadenwillen gefunden werden darf. Das Object des Glaubens ist, wie schon gesagt, das Übersinnliche; das genügt aber nicht; der Glaube und selbst schon der Glaube Abrahams hat stets eine Beziehung auf Christum: es ist von vorn herein ein Fürwahrhalten der auf Christum gehenden Verheissung, sein Objekt ist Gott, sofern er Christum auferweckt von den Toten. Nachdem aber an die Stelle der Verheissung die Erfüllung getreten ist, so ist Christus selbst, sein Tod und seine Auferstehung der Gegenstand des Glaubens; vor allem auch die letztere, denn ohne sie wäre unser Glaube eitel, ohne sie gäbe es keine Sittlichkeit, keinen Mut im Leiden, ohne sie bliebe nichts als der rohe Sinnengenuss (1 Cor. 15, 16. 17. 32.). Von diesem Glauben wird nun gesagt, dass der Mensch durch ihn gerechtfertigt werde vor Gott. Bekanntlich hat vielfach Streit darüber geherrscht, ob unter diesem Akt der Rechtfertigung ein sittlicher Akt des Gerecht-

machens oder ein forensisch-juristischer Akt des Gerechterklärens und als Gerechtanerkennens zu verstehen sei. Nur die letztere Auffassung ist richtig: nach Paulus wird der Mensch für gerecht angesehen, obgleich er das Gesetz nicht erfüllen kann, weil er glaubt, und so wird ihm der Glaube als Gerechtigkeit angerechnet. Das ist ein Gnadenakt, aber als solcher eben ein richterlicher Akt Gottes, und der ganze Prozess wird rein juridisch gedacht, da der ehemalige Pharisäer Paulus sich nicht losmachen kann von dieser Form der jüdischen Gesetzlichkeit.

Also der Glaube rechtfertigt: aber warum? wie kommen die beiden Begriffe des Glaubens und der Rechtfertigung zusammen? Der Rationalismus, der so gerne seine eigenen Gedanken in die neutestamentlichen Schriften hineinlegen möchte, behauptet auch hier, nach Paulus rechtfertige der Glaube ganz abgesehen von seinem Inhalt wegen der guten Intention, sofern er eine Tugend, eine Gemütsbeschaffenheit sei, die den Gläubigen zwar nicht ganz gerecht mache, aber seine vollständige Gerechtwerdung verbürge. Das ist modern gedacht und würde allerdings die Dogmatik des Paulus wesentlich ethischer machen, als sie ist; aber richtig ist es nicht. Der Glaube ist nicht Neuschaffung, nicht einmal prinzipielle Neuschaffung, sondern er ist Voraussetzung vor aller und jeder Neuschaffung. Und ganz ähnlich fehlerhaft ist die Ansicht der Schleiermacher'schen Theologen, dass der Glaube als vertrauensvolle Hingabe des Gemüts an Gott und Christum die ideelle Rechtfertigung bewirke, indem Gott sub specie aeternitatis vollendet schaue, was sich erst allmählich entfalten und auswirken müsse. Demgemäss wird dann von ihnen die Bedeutung des Todes Christi dahin gefasst, dass in der Gemeinschaft mit Christo die Kraft der Sünde gebrochen und es uns ermöglicht sei, der Sünde abzusterben; unsere Leiden namentlich dienen dann zur weiteren Verähnlichung mit ihm. Das ist wiederum modern psychologisch ausgedeutet, aber nicht juridisch, wie Paulus nun einmal gedacht hat. Für Paulus hat der Tod Christi entschieden die Bedeutung einer Genugthuung und Stellvertretung: Christus hat sich selbst für uns als Sühnopfer dahingegeben, und erst nachdem

dadurch der Strafe heischende Zorn Gottes befriedigt war, konnte sich seine Liebe und Gnade erweisen, indem uns nun um Christi willen unsere Sünden nicht mehr zugerechnet werden. Fragen wir freilich, wie eine solche Übertragung ethisch möglich sei und wie sie durch den Glauben vermittelt werde, so erhalten wir darauf deshalb keine Antwort, weil es keine Antwort dafür giebt: auch hier bleibt Paulus befangen in der juridischen Anschauung, die daran wie das ganze Altertum keinen Anstoss nahm. Der Tod Jesu, so gefasst als stellvertretender und genugthuender bringt uns also objektiv in das richtige Verhältnis zu Gott, sofern um seinetwillen uns die Sünde nicht zugerechnet, sondern vergeben, oder genauer gesprochen, der Fluch der Sünde aufgehoben, dem Menschen die Strafe erlassen wird. Der Tod Christi hat somit objektiv die Versöhnung geschaffen, und das Erste in diesem Begriff ist eben die Rechtfertigung, das Aufhören des göttlichen Zornes, die Herstellung der gnädigen Gesinnung, die Wiedergewinnung der göttlichen Liebe. Der Mensch ist eingesetzt in die Gerechtigkeit Gottes und in die Heilsgüter, welche Gott dem Gerechten verleiht: Kindschaft und Erbschaft des ewigen Lebens und Ausgiessung des Geistes Gottes in die Herzen der Menschen. Hieher gehört aber auch die Bedeutung der Auferstehung: durch sie erst wird Christus als das Gott wohlgefällige Opfer beglaubigt und dem Menschen die Möglichkeit gegeben, zu glauben und im Glauben sich das durch ihn errungene Heil anzueignen.

Mit dem Satz, dass der Mensch nicht aus den Werken, sondern aus dem Glauben gerecht werde, ist der Gegensatz zwischen Judentum und Christentum in aller Schärfe hingestellt, jede Verbindung zwischen den beiden scheint abgebrochen. Nun aber reagiert gegen diese an und für sich nicht ethische und ohne Beziehung auf das Ethos aufgestellte Lehre des Paulus doch sein eigenes sittliches Bewusstsein. Wollen wir also in der Sünde beharren? fragt er selbst (Rom. 6, 1.). Wenn einer aus des Gesetzes Werken gerecht werden könnte, so würde sein sittliches Handeln dem göttlichen Willen entsprechen, er würde für gerecht erklärt, weil er gerecht wäre. Anders bei der Gerechtigkeit aus dem

Glauben: der Glaubende kann nach Rom. 4, 5 geradezu gottlos (ἀσεβής) sein: wie steht es da mit der sittlichen Idee, mit dem Willen des Gottes, der das an sich gute Gesetz gegeben hat? Bleibt nicht offenbar ein Missverhältnis zwischen diesem göttlichen Willen und dem Gerechtfertigten? Der göttlichen Gerechtigkeit ist allerdings Genüge geleistet durch den Tod Christi, aber das kann in anderer Hinsicht nicht genügen. Paulus muss weiter gehen, um der sittlichen Idee gerecht zu werden, und das geschieht in seiner Beschreibung des neuen Lebens der Gerechtfertigten. Der Tod Christi hat nämlich ausser seiner Bedeutung als Stellvertretung und Genugthuung auch noch die der Hinrichtung und Ertötung des Fleisches oder, wie Pfleiderer es ausdrückt, der Befreiung von der Sündenherrschaft. Das Fleisch, zunächst nichts anderes als die physische Leiblichkeit des Menschen, wird von dem mit Philo und seinem Dualismus nicht unbekannten Paulus als Prinzip des Bösen, als Sitz der Sünde im Menschen gefasst. Im Tod Christi ist nun das Fleisch und damit die Sünde selbst prinzipiell ertötet und vernichtet. Dasselbe hat nämlich — und damit fällt Paulus auch hier wieder den juridischen Gedankenkreisen anheim — sozusagen ein Recht, von allen mit ihm Behafteten, also von allen Menschen den Dienst zu verlangen, zu fordern, dass sie ihm und der Sünde dienen. In Christo aber und in seinem blutigen Tode wurde die Sünde im Fleisch hingerichtet und ihrer Herrschaft beraubt, sofern mit der Ertötung des Fleisches Christi der Rechtsanspruch desselben auf den Sündendienst wegfiel. Ist also die Wirkung des Todes Christi als eines stellvertretenden und genugthuenden die Versöhnung, so ist seine Wirkung als erlösende die Loskaufung von der Macht der Sünde; und wie jene subjectiv angeeignet wird durch den Glauben, so folgt aus der Erlösung die Erneuerung und Heiligung des Menschen, wie sie Paulus von Rom. 6. an beschreibt. Dabei darf man aber nicht aus den Augen verlieren, dass die Rechtfertigung aus dem Glauben ein abgeschlossener Akt ist, der diesem neuen Leben vorangeht; ja dieses wird geradezu an einen anderen, besonderen und auch wieder äusserlichen Akt angeknüpft, an die Taufe auf den Tod Jesu. Glaube und Taufe sind nicht identisch,

sondern begrifflich und zeitlich geschieden: zuerst muss der Mensch glauben, worauf sofort die Rechtfertigung folgt; dann erst wird er getauft. Natürlich handelt es sich dabei nicht um die Kindertaufe; und überdies vergesse man nicht, dass in einer Zeit, wo es mit mancherlei Gefahren und Widerwärtigkeiten verknüpft war, öffentlich sich zu der neuen Lehre zu bekennen, sich keiner aus selbstsüchtigen Interessen oder Rücksichten taufen liess, dass es vielmehr eine That, eine sittliche That war, zu der nur wirklich Gläubige sich entschliessen konnten. Daher darf der Apostel alle Getauften als wirklich Gläubige betrachten, ohne dass begrifflich Taufe und Glaube dasselbe wären.

In der Taufe stirbt man mit Christo, das wird symbolisiert durch das Untertauchen; aber wie man wieder auftaucht aus dem Wasser, so ersteht man auch aus diesem Tode wieder mit Christo zu neuem Leben. Doch würde man sich täuschen, wenn man darin lediglich nur eine symbolische Handlung sehen wollte: im Gegenteil, es ist ein realer Vorgang, eine reale Teilnahme am Tode Christi. Das ist ein mystischer Zug in der Lehre des Paulus, der freilich immer wieder zurückgedrängt wird von der äusserlich-juridischen Auffassung der Sache; denn die Aufhebung der Sündenmacht ist ja vermittelt durch den leiblichen Tod Christi, in dessen Fleisch die Sünde hingerichtet ist. Aber er ist doch da, dieser mystische Zug. Durch die in der Taufe gesetzte Todesgemeinschaft mit Christo ist auch im Getauften der Sündenleib ertötet, der Mensch stirbt der Sünde ab und hört auf ihr zu dienen, der alte Adam ist mit Christus gekreuzigt. Prinzipiell ist der Christ frei von Sünden, prinzipiell ist das Alte aufgehoben, prinzipiell ein Neues gesetzt. Prinzipiell; denn aus allen den paränetischen Teilen der paulinischen Briefe geht doch unmittelbar hervor, dass faktisch und praktisch das Alte noch immer da ist, als eine zu überwindende Macht, das Neue immer erst einorganisiert werden, sich erst allmählich entfalten und gestalten muss. Was ist aber nun dieses Neue? An manchen Stellen allerdings fällt der Begriff des neuen Lebens zusammen mit dem der Gerechtigkeit Gottes; aber gerade Rom. 6 tritt eine andere Seite in den

Vordergrund. Das Leben des Christen ist ein Mitleben mit Christo: wie nun sein Leben ein Leben ohne Sünde war, so soll auch unser Leben ein solches Leben ohne Sünde sein, rein, heilig, gottgeweiht, ein wahrer Gottesdienst. Diese ethische Lebensgemeinschaft mit Christo ist aber zugleich eine mystische Wesensgemeinschaft mit ihm, ein Sein und Leben in Christo und zugleich ein Sein Christi in uns. Damit ist ausgedrückt die volle Hingabe an Christum, das ihn Wirkenlassen in uns, das Aufgeben der eigenen Persönlichkeit, in welche Christus als das neue Prinzip aufgenommen ist. An die Stelle Christi tritt dabei in gleicher Geltung und Kraft der göttliche Geist oder der Geist Christi, als innerliches, ethisches Prinzip in uns, das mit dem Glauben in eine eigentümliche Verbindung gebracht wird. Dieser Geist wirkt zuerst und vor allem Leben und als Geist der Heiligung, als heiliger Geist zugleich auch Heiligung.

Und hier ist es, wo der Begriff des Gesetzes wieder hereinkommt. Der Christ steht zwar nicht mehr unter dem Mosaischen Gesetz, ist vielmehr durch den Tod Christi vom Fluch des Gesetzes frei. Dieses konnte nämlich wegen des Fleisches im Menschen, obgleich es an sich heilig und gut ist, nur die Sünde mehren, höchtens das Bewusstsein der Sündhaftigkeit und Hilflosigkeit wecken. Nun aber, da Christus dem Menschen eingepflanzt ist, ist er frei von dem Gesetz, sofern dieses die Sünde und den Tod zur Folge hat, ist aber darum, obwohl frei, doch nicht ohne Gesetz, sondern unter dem Gesetz des Geistes. Dasselbe steht ihm hinfort nicht mehr äusserlich und fremd gegenüber, sondern wohnt in ihm und seinem Willen, der geeinigt ist mit dem heiligen Geist und diesen in sich aufgenommen hat. Der Christ ist nicht mehr u n t e r dem Gesetz, sondern erfüllt vom Gesetz Christi, dessen Bild er in sich ausgestaltet. So ist das Gesetz materiell wieder da, aber formell ein anderes geworden als Gesetz des Geistes, in dem wir hinfort wandeln; dieser waltet im Menschen, aber nicht wie im alten Bund als ein Geist der Knechtschaft und Furcht, sondern als ein kindlicher Geist, als der Geist der Liebe.

Die Liebe ist im neuen Menschen das treibende Motiv

des Handelns, der Geist der Liebe das beseelende Prinzip. Liebe war ja auch für Jesus das Motiv zur Übernahme seines Leidens und Sterbens; durch die Teilnahme an diesem, durch die Einigung mit ihm nehmen wir daher Teil an seiner Liebe. So steht neben dem Glauben die Liebe — aber in welchem Verhältnis? Der Glaube ist ohne Frage das Erste, dann folgt die Einigung des Menschen mit dem Geist, und dieser Geist ist ein Geist der Liebe. Die subjektive Quelle der Liebe ist somit der Glaube, der sich durch die Liebe wirksam erweist (Galat. 5, 6). Wenn aber der Mensch den Geist der Liebe in sich aufgenommen hat, so wird er auch einen Wandel im Geist und in der Liebe führen und reiche Früchte bringen. Darum steht die Liebe, obgleich abgeleitet vom Glauben, dennoch über ihm; denn sie giebt ihm erst die rechte Weihe und ist das tragende Prinzip des neuen Lebens der Getauften. So ist es denn, ich möchte sagen, versöhnend für viele Härten des noch mitten im juridischen Judentum stehenden Heidenapostels, von ihm das Hohelied der Liebe — 1. Cor. 13. — zu vernehmen, diese Jubelhymne auf die höchste menschliche Tugend, wie wir sie dem schroffen Vertreter der Glaubensgerechtigkeit kaum zugetraut hätten. Aus diesem Keime heraus wachsen dann als Früchte alle die christlichen Tugenden, unter denen aber die höchsten doch immer wieder die drei sind: Glaube, Liebe, Hoffnung; die Liebe aber ist die grösste unter ihnen (1. Cor. 13, 13).

Wie sich daraus Vorschriften für das Verhalten des Menschen in den verschiedenen Lebenskreisen ergeben, werden wir alsbald sehen. Hier haben wir noch zu fragen, wie sich die Früchte des Glaubens, die W e r k e zu dieser ihrer Quelle verhalten. Es kommt diese Frage bei Paulus wesentlich unter dem Gesichtspunkt zur Sprache, dass die Werke den Massstab abgeben beim Endgericht. Der Glaube hat es lediglich zu thun mit dem Akt der Rechtfertigung, der auf ihm beruht. Darauf folgt die Taufe und die mystische Gemeinschaft mit dem sterbenden und auferstehenden Christus: ihr entspricht die prinzipielle Erneuerung des Menschen, der Beginn der Heiligung. Diese muss sich, da der Geist Leben und Liebe ist, auswirken in einem Reichtum von Früchten und Werken, und diese bilden dann

bei dem Endgericht den Massstab, nach dem den Menschen in vollendeter Weise die theokratischen Heilsgüter mitgeteilt werden. Paulus muss sich also etwa (denn eine bestimmte Vorstellung darüber wird er sich schwerlich gemacht haben) verschiedene Stufen der Seligkeit gedacht haben, welche je nach den Werken den Menschen zugewiesen werden. Die Werke aber können dafür deshalb den Massstab abgeben, weil an ihnen als dem Äusseren offenbar wird, wie weit im Inneren die mystische Gemeinschaft mit Christus vorgeschritten ist. Dabei ist nicht zu verkennen, dass die Darstellung, als handle es sich hiebei um Lohn, wiederum auf den juridischen Charakter der jüdischen Vergeltungslehre hinweist; aber einen Widerspruch zu der doch gewiss auch juridisch zugespitzten Gnadenlehre des Apostels kann ich darin nicht sehen; Paulus kann die beiden Standpunkte — Gnade und Lohn — wohl zusammengedacht haben; denn eudämonistisch sind in gewissem Sinn beide und ist Paulus überhaupt, der sich ohne die Aussicht auf ein besseres Jenseits des epikureischen Satzes nicht erwehren kann: lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot (1. Cor. 15, 32).[1]

Das führt uns noch auf einen, übrigens in der Kürze

---

[1] Pfleiderer a. a. O. S. 262 ss. findet einen entschiedenen Widerspruch zwischen der Lehre von der Gnade und dem Masstab des Gerichts. Und ebenso redet Thoma, Geschichte d. christl. Sittenlehre in der Zeit d. NTs. (Haarlem 1879) von „einer Trübung der christlichen Anschauung des Paulus durch seine jüdische". Aber schon der Umstand, dass diese Lehre von den Werken Rom. 2, 6—10 entwickelt ist, also im Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre, hätte ihnen zeigen können, dass Paulus sie nicht „unvermittelt" neben einanderstellte, jenen „Rest jüdischer Dogmatik" vielmehr vereinbar glaubte mit seiner „christlichen Denkweise". Nur mit Pfleiderers Vorstellung von einer organischen Entwicklung, einem sittlichen Process, einer endlichen Bekehrung aller im Jenseits stimmt jene Anschauung nicht; aber diese Vorstellung ist weder christlich-orthodox noch philosophisch vollziehbar. Die Ansicht Landerer's in seiner neutestamentlichen Theologie (Manuskript) scheint mir hier das Richtige zu treffen, wornach die Grade der Seligkeit durch die Werke bedingt sind; cfr. auch den geistvollen Aufsatz von E. Zeller, d. Lehre d. Paulus u. Augustinus von der Sünde und Gnade in ihrem Verh. zur protest. Kirchenlehre (theol. Jahrbücher 1854).

schon berührten Punkt: während die Rechtfertigung ein einmaliger, abgeschlossener Akt ist, ist die Heiligung ein allmähliger Lebensprocess; durch die Taufe ist der Mensch nur prinzipiell der Sünde abgestorben, somit bleibt das Leben des Christen ein fortgehender Kampf gegen die Sünde und den alten Menschen. Das Fleisch begehrt noch immer gegen den Geist, daher muss man seine Werke mehr und mehr ertöten, obgleich es prinzipiell schon getötet ist; muss man sich mehr und mehr reinigen und heiligen, obgleich man prinzipiell schon rein und heilig ist. So verkennt also Paulus die Macht der Sünde auch im Gerechtfertigten und Getauften keineswegs und weiss wohl, wie sehr auch ein solcher noch zu kämpfen hat. Das Ziel dieser ganzen Entwicklung aber, welche mit der Taufe beginnt, ist einerseits objektiv die Verherrlichung Gottes, andererseits subjektiv das ewige Leben. Denn der Mensch hat zwar hier schon das ewige Leben im Geist und in der Liebe; allein der Begriff des Lebens bildet zugleich den Gegensatz zum Tode und hat daher auch eine Beziehung auf die Zukunft, auf das Jenseits. Schon hier hat der Gläubige Teil an der Seligkeit Christi und an seinem Leben; aber erst drüben wird dasselbe vollendet. So sind wir hier doch nur selig in Hoffnung, und darum ist die Hoffnung und, wie wir gesehen haben, vor allem die Hoffnung auf unsere Auferstehung, für die uns der Vorgang Christi bürgt, so wichtig für die paulinische Sittenlehre und so charakteristisch für den transcendenten, eudämonistischen Standpunkt, den sie einnimmt: hier nur prinzipielle Heiligung und prinzielle Seligkeit; dort erst Vollendung des Heils oder, wie wir sagen würden, Vollendung des höchsten Guts.

Noch eine Frage wirft Paulus im Römerbrief auf, die auch wir nicht ganz übergehen dürfen: nachdem er den Juden alle Positionen entrissen und Schritt für Schritt ihre Ansprüche zurückgewiesen hat, fragt er, wie das alles zu vereinigen sei mit den Verheissungen, die auf dem Volke ruhen, wie die Aufhebung des Unterschieds zwischen Juden und Christen, die er verkündigt, mit jenen anerkannten Rechtsansprüchen des jüdischen Volkes zusammenbestehen könne. Wie er sich

dafür cap. 9 auf die absolute göttliche Macht, cap. 10 auf die menschliche Schuld beruft und cap. 11 die scheinbare Verwerfung der Juden nur für eine temporäre und pädagogische Massregel erklärt und die schliessliche Erfüllung jener Verheissung — natürlich im Zusammenhang mit seinem Glauben an die nahe Wiederkunft Christi — in Aussicht stellt, das können wir im einzelnen hier nicht verfolgen. Aber darauf müssen wir hinweisen, dass es sich dabei nicht um die Erwählung oder Nichterwählung des Individuums, sondern um eine ganze Menschenklasse handelt, die mit falschen Ansprüchen Gott gegenüber tritt und dafür — ähnlich wie dies Job von Gott selbst geschieht — auf die schlechthinige Abhängigkeit von Gott verwiesen und an die Grund- und Haltlosigkeit solcher scheinbaren Rechtsansprüche erinnert wird. Dagegen kann sich der Einzelne nicht entschuldigen, wenn er nicht gerecht wird; denn die Bedingung dazu liegt lediglich in seiner Hand, der Glaube ist seine That; freilich bedarf es dazu des Hörens und der Predigt, und da diese auf göttlicher Sendung beruht, so ist Gott und seine Gnade zuerst thätig in der Berufung des Menschen: Gott ruft den Menschen zum Glauben durch die Predigt seines Evangeliums, die er angeordnet hat. Und es kann sich keiner damit rechtfertigen, dass er dieses Evangelium noch nicht gehört habe, denn der Ruf ist bereits ergangen durch alle Welt (Rom. 10, 18.).[1] Mit dieser naiven

[1] Meyer im Kommentar zum Römerbrief erklärt diese Auffassung zwar für eine „arge Verirrung, dem Wesen des populär dichterischen Ausdrucks zuwider“, aber ohne irgend welche Gründe. Von China und Amerika ist freilich nicht die Rede, aber nur deshalb, weil Paulus nichts von China und Amerika wusste, weil er *τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης* nicht kannte, sondern weil sich ihm die Erde als bewohnte mit dem imperium Romanum ungefähr dekte. — Auch hier wieder trägt Pfleiderer seine Vorstellung von der endlichen Seligkeit aller auf Grund von Rom. 11, 32 in den Paulinismus herein, indem er unter *τοὺς πάντας* gegen alle Grammatik „die sämmtlichen Einzelnen“ versteht. Es ist das ein Beispiel des ihm immer wieder zum Vorwurf gemachten Konstruierens, was sich nicht nur auf seine genetisch-synthetische Methode bezieht, sondern wirklich auf das Eintragen eigener Spekulationen in fremde Gedankenkreise, wozu er, wie man hier sieht, zuweilen auch den „Buchstaben“ zu Hilfe nimmt.

und kindlichen Anschauung rettet Paulus den Universalismus der Gnade auf der einen, die Möglichkeit der menschlichen Freiheit auf der andern Seite.

Zeigt uns der Römerbrief und ähnlich auch der Galaterbrief Paulus im Kampf mit dem Judentum und Judenchristentum und dessen unberechtigten Ansprüchen, weshalb seine Argumentation namentlich im ersteren vielfach über das christliche Subjekt hinausgeht zu einer objektiv religions- und geschichtsphilosophischen Auffassung, so sind es in den beiden Korintherbriefen neben dem Kampf um seine persönliche Autorität wesentlich praktische Einzelfragen, die zur Besprechung kommen. Und bei diesen Einzelheiten und Detailfragen der paulinischen Sittenlehre müssen wir noch einen Augenblick verweilen, obgleich sie für seine Ethik selbst von mehr untergeordneter Bedeutung sind: dafür sind sie für die spätere Entwicklung der christlichen Sitte und Sittenlehre nicht ohne Einfluss und Nachwirkung geblieben.

Das Verhältnis des Apostels Paulus zu den einzelnen Lebenskreisen ist es zunächst, was uns hier beschäftigt,[1] in erster Linie seine Anschauung von der Ehe, über die er vor allem im 7. cap. des 1. Korintherbriefes ausführlich redet. Dabei ist schon die Form interessant, in der Paulus solche kasuistische Fragen aufwirft und beantwortet: wie wir aus dem Talmud wissen, war das eine bei den Juden beliebte Manier, die darum dem ehemaligen Pharisäer nahe lag, in der Folgezeit aber auf die christliche Moraltheologie nicht günstig gewirkt hat. Paulus selbst war ehelos und hielt für einen Jünger Christi die Ehelosigkeit entschieden für richtiger (v. 32 ss.). Das hängt mit zweierlei zusammen, einmal mit seinem Glauben an die nahe Wiederkunft Christi, Angesichts deren der Christ keine Zeit mehr haben solle, sich auf Erden häuslich einzurichten. Die Ehe hemmt also seinen Beruf, sich vorzubereiten auf das bessere Jenseits, dem der Christ zustrebt. Darin liegt unverkennbar ein weltflüchtiger Zug. Das zweite, weit Bedenklichere ist, dass Paulus die Ehe offenbar nur als ein Zugeständnis an die

[1] cfr. darüber Ernesti, die Ethik des Apostels Paulus, 1868. — eine Darstellung, der es übrigens an innerem Zusammenhang und Schärfe der Begriffe durchaus fehlt.

Forderungen der Sinnlichkeit (διὰ δὲ τὰς πορνείας) betrachtet. Teils alttestamentliche teils spezifisch philonische Gedanken sind es, die ihn im Weibe nur ein untergeordnetes Wesen erblicken lassen, weshalb er der Frau ja so schroff als möglich befiehlt, in der Gemeinde zu schweigen (1. Cor. 14, 34 s.). Daher kann er in der Ehe für das Heilsleben des Christen keinen Gewinn sehen, wenngleich in den Vorschriften über gemischte Ehen, die durchaus vernünftig und tolerant sind, eine höhere und geistigere Auffassung des ehelichen Lebens aufblitzt. Dagegen tragen die Äusserungen über das, was Mann und Frau einander „schuldig sind“, recht peinlich den Stempel jener niedrig-sinnlichen Anschauung von der Sache an sich.

Charakteristisch ist auch sein Verhältnis zur Sklaverei. Das christliche Prinzip der Liebe kann allerdings zur Forderung völliger Aufhebung der Sklaverei führen, und das Vorbild des in christlichen Kreisen wohlbekannten Essenertums mochte ohnedies darauf hinweisen, diese Konsequenz zu ziehen. Aber Paulus ging nicht soweit: ihm ist das Innere soviel wichtiger als alle äusseren Lebensverhältnisse, sein Blick ist so wenig auf diese letzteren gerichtet, dass er dem Sklaven zuruft: bist du als Sklave berufen, so lass dich's nicht anfechten, sondern selbst wenn du frei werden kannst, bleibe lieber, was du bist (1. Cor. 7, 21.)[1] — eine harte Rede freilich und nur entschuldbar und verständlich im Munde eines Mannes, dem die Erwartung der nahen Parusie allen Sinn und die richtige Wertschätzung für die irdisch-menschlichen Lebensverhältnisse geraubt hatte. Aus dem einzelnen Fall des Philemonbriefes, gesetzt dass dieser wirklich paulinisch wäre, lässt sich eine andere Auffassung Pauli von dieser Frage natürlich nicht ab-

[1] Gegen die andere Erklärung der Stelle, wornach das Objekt zu μᾶλλον χρῆσαι nicht δουλείᾳ, sondern ἐλευθερίᾳ sein soll, sträubt sich mein philologisches Gewissen; und das hat denn auch die unbefangene Exegese aller Zeiten anerkannt; s. zu der Stelle Osiander, Commentar über den 1. Brief Pauli an die Korinther. Stuttg. 1846. Bestärkt werde ich in meiner Auffassung der Stelle durch das unklare Gerede von Bestmann, Gesch. der christl. Sitte. Nördl. 1880. S. 386 s. Über die Frage s. auch C. Weizsäcker, die Anfänge christlicher Sitte (Jahrbücher für deutsche Theologie, B. 21. 1876. S. 19 ss.).

leiten: übrigens ist auch hier von Aufhebung der Sklaverei und Freilassung der Sklaven keine Rede.

Weiter ist seine Ansicht von der Pflicht des Christen dem Staate gegenüber zu erwähnen. Hiefür stellt er den Grundsatz auf: jedermann sei unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat (Rom. 13, 1.). Es ist dies zunächst gegen die hochgradige jüdische Unzufriedenheit mit dem römischen Regiment gerichtet, und ruht auf demselben Hintergrund, wie seine Äusserungen über die Ehe und die Sklaverei: alle diese äusseren Dinge und Einrichtungen haben keinen Wert gegenüber und Angesichts der nahen Wiederkunft Christi; und darum hat man doch zu allen Zeiten in dieser Stelle des Römerbriefes in exclusiv christlichen Kreisen die Aufforderung zu rein passivem Gehorsam gegen die Obrigkeit gefunden. Zugleich beruht aber diese Ansicht des Paulus auf einer merkwürdig positiven Auffassung vom Staat, in dessen Regiment er nicht bloss ein Institut menschlicher Willkür, sondern etwas Gottgeordnetes und daher doppelt zu Ehrendes sieht, was um so auffallender ist, wenn man bedenkt, dass es sich hier um eine heidnische, keineswegs mustergiltige Obrigkeit handelt. Auch das Recht der Todesstrafe und die Pflicht des Steuernzahlens erwähnt er hiebei ausdrücklich. Dagegen ist es ein Rest des jüdischen Sondergeistes, wenn er die korinthische Gemeinde auffordert, ihre Streitigkeiten nicht vor dem weltlichen Richter entscheiden zu lassen.

Endlich müssen wir noch erwähnen, wie Paulus, der unerbittliche Gegner im Streite der Prinzipien, doch auch wieder im Geiste christlicher Liebe und entsprechend der Forderung Jesu, den Schwachen kein Ärgernis zu geben, bereit ist, auf diese Schwachen Rücksicht zu nehmen und in manchen minder wichtigen Punkten dieser Schwäche Rechnung zu tragen (Rom. 14., 1. Cor. 10.). Doch darf man dabei nicht so weit gehen wie Pfleiderer,[1] und den durch-

[1] Pfleiderer a. a. O. S. 507 ss., wohl die schwächste Partie des im Ganzen so trefflichen Buches, welche dadurch nicht besser wird, dass er immer wieder auf den „sittlichen Geschmack“ rekurriert: im Sittlichen handelt es sich nicht um den gustus, über den nicht zu streiten ist, so wichtig auch die Rolle des individuellen Taktes, des

aus tendentiösen Erzählungen der Apostelgeschichte über ein wiederholtes Nachgeben des Paulus in wichtigen Fragen Glauben schenken: wenn Paulus so weit zurückgewichen wäre vor den jüdischen Forderungen, wie ihn diese Schrift zurückweichen lässt, so wäre Paulus nicht besser gewesen als Petrus in Antiochia. Gewiss gilt der Grundsatz: der Buchstabe tötet und der Geist nur macht lebendig (2. Cor. 3, 6.); gewiss hat Paulus den sittlichen Adiaphora gegenüber sein eigenes Wort befolgt: ich habe hierin volle Freiheit, aber nicht alles fördert, nicht alles wirkt sittlich aufbauend (1. Cor. 6, 12. 10, 23.); gewiss hat er im Sinn und Geist echter Bruderliebe Rücksichten aller Art genommen und nicht das Seine gesucht (1. Cor. 10, 24. cfr. auch Galat. 6, 1.): aber es giebt Grenzen, welche auch die Instanz des individuellen Taktes, auf die sich Paulus beruft (Rom. 14, 5.), zu überschreiten nicht erlauben darf, und diese Grenze hätte er nach dem Bericht der Apostelgeschichte wiederholt überschritten; das zu glauben, haben wir aber schlechterdings keinen Grund. Dagegen zeigt sich dieser individuelle Takt durchaus in den richtigen Schranken, wenn er in der römischen Gemeinde, wo vielleicht eine essenische Askese eine gewisse Rolle spielte, gegenseitige Schonung und Toleranz an der Stelle des üblichen Rechtens treten lassen möchte, oder in der korinthischen Gemeinde die Frage über den Genuss des Götzenopferfleisches dahin entscheidet, dass das Freiheitsrecht der höheren Einsicht in solchen sittlich indifferenten Dingen der liebevollen Rücksichtnahme auf die Schwächeren und ihren sittlichen Standpunkt weichen müsse (1. Cor. 8.), wie es umgekehrt sittlich verwerflich ist, wenn der Schwache trotz alles Schwankens und Zweifelns den Starken spielen will (Rom. 14, 23.).

Über die sogenannten „kirchlichen Pflichten“ finden wir bei Paulus noch wenig genug. Setzt er auch die spär-

---

persönlichen Daimonions sein mag. Dass aber ein so freisinniger und von der Baur'schen Schule auch in diesem Werke durch und durch abhängiger Theologe sich zum Ritter der Apostelgeschichte aufwerfen mag, ist Angesichts der Untersuchungen dieser Schule, und vor allem Angesichts des Zeller'schen Buches über die Apostelgeschichte doch etwas verwunderlich.

lichen Anfänge einer gewissen Organisation schon voraus (cfr. 1. Cor. 5. 6.), so steht doch seine eigene persönliche Auktorität noch auf viel zu schwachen Füssen, als dass hier von einer Amtsgewalt die Rede sein könnte. Er hat sich bei seinen Verhandlungen mit den Uraposteln in Jerusalem, in denen er für sein Evangelium des Heidenchristentums eine wenigstens äusserliche Anerkennung sich erstritt, verpflichtet, die arme Gemeinde in Jerusalem durch Geldbeiträge aus seinen reicheren heidenchristlichen Gemeinden zu unterstützen, und darum finden wir ihn in seinen Briefen auch eifrig bemüht. Es liegt darin der Anfang jener Fürsorge für die Armen, in der das Christentum, „mitten in der Welt der Armut" heranwachsend, von Anfang an Grosses zu leisten bestrebt war,[1] wobei übrigens nicht zu vergessen ist, dass der römische Staat seit Cäsar diese Pflicht als eine staatliche bereits erkannt und ihr nachzukommen begonnen hatte. Das Partikularistische dieser Fürsorge aber, wie es der christlichen Armenpflege doch immer anhaftet, geht ebenfalls auf den grossen Heidenapostel zurück, wenn er dieselbe in erster Linie den Glaubensgenossen zugewendet wissen will (Galat. 6, 10.).

4. Es ist wie man aus dem Vorangehenden entnehmen mag, nicht leicht, die ethischen Anschauungen des Paulus im Zusammenhang zu entwickeln, von einer Ethik desselben wird man kaum sprechen dürfen: es sind meist nur Anfänge, bald ist ein Prinzip gegeben, das der Apostel im übrigen sich selbst und seiner eigenen Entwicklung überlässt, bald sind es Antworten auf ganz spezielle sittliche Fragen und Bedenken, kasuistische Erörterungen, wie sie dem früheren Pharisäer besonders nahe lagen. Was aber am meisten in die Augen fällt, ist das, dass er sich nicht an die Lehre Jesu selbst gehalten hat, auf die er kaum einmal sich bezieht, sondern dass er an Person und Werk Christi anknüpft, selbständig darüber reflektiert, Dogmen aufstellt und daraus seine Grundlehre vom rechtfertigenden Glauben im Gegen-

[1] Cfr. hierüber G. Uhlhorn, die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche, 1882. S. 79 ss. und das Buch von Hatch, die Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Altertum, übers. von Harnack 1883.

satz zum jüdischen Gesetzesstandpunkt entwickelt. Es ist daher keine Verkleinerung und Herabsetzung Jesu, wenn man sagt, Paulus erst habe die Lehre des Christentums geschaffen, wie sie in den Glauben der Völker übergegangen sei, und habe sie anders gestaltet, als sie im Geiste des Stifters gewesen sei; denn an diesen Stifter, an seine Person und seinen Opfertod hat er ja seine Dogmen geknüpft und ihn recht eigentlich zum A und zum O des Christentums gemacht. Aber vom Standpunkt der Moral und ihrer Entwicklung müssen wir bei aller Anerkennung des gewaltigen Geistes, der in diesem schwächlichen Körper mächtig war, bei aller Anerkennung der Energie, mit welcher Paulus dem christlichen Universalismus über den jüdischen Partikularismus den Sieg verschafft und damit das Christentum erst befähigt hat, Weltreligion zu werden, — bei alle dem muss der Ethiker entschieden betonen, dass die Lehre des Paulus kein normaler und gerader Fortschritt von der Lehre Jesu aus gewesen ist, sondern dass sie etwas toto genere Verschiedenes und etwas weniger Ethisches an die Stelle derselben gesetzt hat. Jesus ist der Stifter einer Religion gewesen, die durch und durch ethisch ist; Paulus hat an die Stelle der Religion das Dogma, an die Stelle ethisch-religiöser Vorschriften theologische Reflexionen treten lassen und hat dabei überdies, wie er auf der einen Seite das Christentum befreit hat vom jüdischen Partikularismus, so durch seine Rechtfertigungslehre die juridische Anschauung des Judentums selbst wieder in dasselbe hereinverpflanzt und den ethisch-mystischen Zug, der ihm ja nicht fehlt, doch nicht innerlich damit zu verbinden gewusst, so dass diese beiden Strömungen im Christentum immer wieder auseinanderzutreten drohen.

Man könnte nun erwarten, dass gegenüber dieser Umbildung der Lehre Jesu im Paulinismus die judenchristliche Seite die ursprüngliche Lehre Jesu vertreten werde. Allein im Neuen Testament ist diese Richtung nur in dem einen, wenig erfreulichen Buch, der sogenannten Offenbarung Johannis, rein und voll zum Wort gekommen, und gerade ihr liegen andere Dinge am Herzen. Darum können wir hier ganz kurz über sie hinweggehen, da sie für die Ethik

wenig Ausbeute gewährt. Die lieblose Polemik, die darin gegen Paulus und die paulinischen Gemeinden geübt wird, der erbarmungslose Jubel über die Rache des Gerichts voll Blut und Zorn, die der Verfasser an den Feinden genommen wünscht und sich vollziehen sieht, der jüdische Partikularismus, der sich in seiner ganzen Engherzigkeit in dem Buch ausspricht, die sinnliche und ganz äusserliche Lohnsucht, welche eigentlich den ethischen Hintergrund dieses historisch so überaus interessanten Zeitgemäldes bildet, und endlich die asketischen Tugenden der Ehelosigkeit und des Martyriums, die darin gepriesen werden — das sind die abstossenden Züge des jedenfalls seinem Stamme nach echt johanneischen Werks. Abgesehen von der auf die Ethik der ersten Christengemeinde überhaupt so überaus einflussreichen Parusieerwartung, welche hier ganz besonders drastisch zum Ausdruck kommt, dürfte etwa noch die Stelle 19, 8 bemerkenswert sein, wo die gerechten Handlungen der Heiligen losgelöst von ihrem Subjekt für sich als Schmuck der Kirche selbständige Bedeutung zu gewinnen scheinen.

Judenchristlich ist allerdings auch der Brief des Jakobus, und es ist bekannt, wie dieser gerade die Kardinallehre des Paulus vom rechtfertigenden Glauben in dem Abschnitt 2, 14—26 ausdrücklich bekämpft. Nur darf man nicht glauben, dass hierin der eigentliche Zweck der Schrift liege. Seine Absicht ist keine theoretische, ist nicht die Auseinandersetzung mit der Dogmatik des Paulus, und sein Standpunkt ist nicht der des reinen, schroffen Judentums, sondern wie Baur richtig sagt,[1] „die praktische Tendenz ist der eigentümliche Charakter des Briefs," aber „der Gegensatz hat sich schon gemildert, die härtesten Forderungen des Gesetzes sind schon aufgegeben". Gerade wegen dieser praktischen Haltung des Ganzen verwirft Jakobus die Rechtfertigung durch den Glauben, weil dieser in erster Linie theoretisch, nicht praktisch ist, und stellt dem die Rechtfertigung aus den Werken entgegen; denn ins Handeln, in die Werke fällt der Schwer-

[1] Baur, Paulus. 2. Teil S. 336 s. „Der Christ, wie er sein soll, das ist Gegenstand und Thema des Briefs", sagt Holtzmann a. a. O. S. 476.

punkt, obwohl freilich das Wissen dabei sein muss (2, 22). Ob aber nun diese Werke möglich sind, darauf hat der Verfasser nicht reflektiert, ja er kommt hier mit sich selbst in Widerspruch, wenn er verlangt, dass das Gesetz durchaus erfüllt werde und dass, wer auch nur in Einem Punkt fehle, anzusehen sei, als habe er alle Gebote übertreten (2, 10), und andererseits doch zugiebt, dass wir alle mannigfaltig fehlen (3, 2). Wie kann angesichts dieser Erkenntnis und jener strengen Forderung von einer Rechtfertigung durch die Werke überhaupt noch die Rede sein? Jakobus streift zwar an eine Lösung dieses Widerspruchs heran, wenn er das Gesetz ein Gesetz der Freiheit nennt (1, 25) und auf die Barmherzigkeit des göttlichen Gerichts hinweist (2, 13), aber er streift nur hin, weil er sich des Widerspruchs überhaupt nicht bewusst wird und ihn daher nicht selbst auszugleichen unternimmt; und darum steht er eben auf einer viel niedrigeren Stufe als Paulus: ihm fehlt die Einsicht in die tieferen Gründe, fehlt jede prinzipielle Auffassung der Frage. Es ist deshalb auch trotz der praktischen Haltung des Briefes und trotz der mancherlei Berührung mit den synoptischen Evangelien und speziell mit Aussprüchen der Bergrede die Ausbeute für die Ethik nicht allzu gross; und statt mit der Oberflächlichkeit Palmer's,[1] der den Jakobus und seinen Standpunkt nicht nur retten, sondern als gleichberechtigt und klassisch dem Paulus ebenbürtig zur Seite stellen möchte, halte ich es entschieden mit Luther, der die Epistel eine „recht stroherne“ nennt. Das Gesetz der Freiheit hat den Verfasser nicht freigemacht, wenn er gleich nicht mehr so jüdisch denkt, dass er das Ceremonialgesetz ausdrücklich einschärft; selbst das königliche Gebot der Nächstenliebe (2, 8) wird ihm nicht zum alles beherrschenden Prinzip; und auch die Weisheit, die er als göttliche empfiehlt und von Gott erbitten heisst (1, 5. 3, 13), ist eine durchaus praktische Lebensklugheit. Zugleich ist es aber für den judenchristlichen Standpunkt, auf dem er steht, bezeichnend, dass er das Christentum doch immer wieder unter dem Gesichtspunkt des Gesetzes auffasst; und judenchristlich ist weiter

[1] Palmer, die Moral des Jakobusbriefes (Jahrb. f. deutsche Theologie X. 1865. S. 1—36).

— im Zusammenhang mit dem düsteren Bilde, das er vom sittlichen Zustand der Gemeinde entwirft, — seine Bevorzugung der Armut, seine Abneigung gegen den Reichtum (5, 1 ss.), seine Verwerfung des Eides (5, 12) und vor allem die durchaus äusserliche Vergeltungslehre, auf welche der ganze Brief basiert ist, und die vorherrschend eschatologischen Motive, mit denen der Verfasser bei der auch von ihm angenommenen Nähe der Parusie mit Vorliebe operiert (5, 7 ss.). Dagegen ist die Empfehlung des Salböls (5, 14) vielleicht auf eine Opposition gegen das essäisch gefärbte Judenchristentum zurückzuführen. Nicht ohne sittliche Bedenken ist die Betonung des Gebets als eines besonders wirksamen Mittels Gott gegenüber (5, 15 ss.) und die Bedeutung, welche gewissen Werken fast schon als besonders verdienstlichen beigelegt wird, so dem Besuch von Wittwen und Waisen (1, 27), der Bekehrung eines irrenden Bruders (5, 19 s.) und namentlich auch dem geduldigen Ertragen von Armut und Leiden aller Art (5, 7 ss.), und im Zusammenhang damit auch die Vorschriften über ein bestimmtes Verhalten im Glück oder im Leiden (5, 13) und über den Gebrauch einer bestimmten Formel der ungewissen Zukunft gegenüber (4, 13 ss.). Dagegen zeigt der Verfasser in der Beschreibung der Sünde, die er nicht nur als Begehungs-, sondern auch als Unterlassungssünde kennt (4, 17) und in der er einen Abfall von Gott sieht, einen tiefen ethischen Blick: geradezu meisterhaft ist seine an faktische Zustände anknüpfende Bekämpfung derjenigen Sünden, welche von der Zunge, dieser Welt voll Ungerechtigkeit, begangen werden (3, 1 ss.). Die Art, wie er die gewöhnliche menschliche Entschuldigung abschneidet, welche die Schuld von sich weg auf Gott und göttliche Versuchung abwälzen möchte, hat besonderes Interesse, weil wir dabei den praktischen Ethiker mehr, als sonst im Neuen Testament geschieht, an die Schuld des menschlichen Subjekts sich halten und an den freien Willen des Individuums appellieren sehen. Freilich werden wir hiebei auch an essäisch-judenchristliche Einflüsse denken dürfen, wenn er so energisch betont, dass von Gott nur Gutes und Vollkommenes kommen könne (1, 17), und daher fürs Böse

auch auf dämonische und teuflische Einflüsse rekurriert (3, 15. 4, 7). So sehen wir neben der beabsichtigten Opposition gegen Paulus vielfach judenchristliche Züge in dem Brief; aber das streng Jüdische, das Halten am ganzen alttestamentlichen Gesetz und seinen äusseren Zeichen fehlt bereits, und die Hervorhebung des Gemeindelebens, auf das die christlichen Tugenden hier wesentlich bezogen werden und das wir uns schon irgendwie organisiert denken müssen (5, 14), lässt uns doch ein bereits vorgeschritteneres Judenchristentum erkennen, das sich nicht durch anachronistische Härten die Berechtigung zur Teilnahme an der „katholischen Kirche" verschliessen will.

Finden wir im Jakobusbrief vom judenchristlichen Standpunkt aus eine Annäherung an den paulinischen Lehrtypus oder, um nicht zu viel zu sagen, eine Abschleifung der schlimmsten Härten des Judenchristentums unter dem Einfluss des paulinischen Universalismus, so stehen auf der andern Seite auch Versuche von paulinischer Seite, die ebenfalls mehr oder weniger absichtlich bemüht sind, die scharfen Kanten und Ecken der paulinischen Lehre zu beseitigen, und die somit von dieser Seite aus den Übergang bilden zu einer allgemeinen christlichen Weltanschauung. Am nächsten steht dem echten Paulinismus der Philipperbrief, dessen Abweichungen — abgesehen von der im Munde Pauli unmöglichen Milde und Toleranz 1, 18 — lediglich auf dem Gebiete der Christologie liegen; doch zieht der Verfasser aus der Lehre von der sich selbst Entleerung (2, 7) auch die praktische Konsequenz, dass dementsprechend auch der Christ nicht das Seine, nicht eigenen Ruhm suchen dürfe, sondern die Pflicht der Demut und Selbstlosigkeit üben müsse (2, 3 - 5). Und weiter zeigt die schöne Stelle 4, 8: was wahrhaftig ist, was ehrbar, was keusch, was lieblich, was wohl lautet, ist etwa eine Tugend, ist etwa ein Lob, dem denket nach, von einer sittlichen Weitherzigkeit und einer umfassenden Grösse des Gesichtskreises, wie sie sonst das Christentum nicht immer geübt und verstanden hat.

Etwas Irenisches und Vermittelndes haben auch die praktisch gehaltenen Briefe an die Thessalonicher. Ethisch ist in denselben bemerkenswert die energische Aufforderung

zur Arbeit (I, 4, 11. II, 3, 10—12), wie sonst in keiner Stelle des neuen Testaments. Es hängt das zusammen mit den in diesen Briefen zu Tage tretenden Zweifeln an der Nähe der Parusie. So lange man diese in nächster Nähe erwartete, glaubte man jeder Arbeit überhoben zu sein und den Reichen, denen ja ihr Reichtum auf die Dauer doch nichts mehr nützen könne, zur Last fallen zu dürfen; gegen diese „fromme Müssiggängerei" polemisiert der Verfasser, der nicht mehr an die unmittelbar bevorstehende Wiederkunft Christi glauben kann: statt diese Parusieerwartung demoralisierend auf sich wirken zu lassen, soll man bei der Ungewissheit ihres Eintreffens lieber die Aufforderung zu beständiger Bereitschaft daraus entnehmen. Für die Unechtheit der beiden Briefe [1] spricht daneben noch die sittlich wichtige, wenn auch gerade sittlich nicht ganz unbedenkliche persönliche Motivierung der praktischen Vorschriften: im Munde eines Dritten nehmen sich diese Hinweisungen auf das apostolische Vorbild, auf die apostolische Arbeit in der Gemeinde und auf die Freude des Apostels über den guten Stand derselben besser aus, als im Munde des Paulus selbst.

Von grösserer Wichtigkeit sind für uns die beiden Briefe an die Kolosser und an die Epheser. Der erstere hat es mit Judenchristen zu thun, aber nicht mit solchen, die wie jene von Paulus bekämpften einfach die Rückkehr zum alttestamentlichen Gesetz verlangen, sondern mit einem gnostisch-essäischen Judenchristentum, das in die tieferen Geheimnisse der Engelwelt eindringen und sich mit dieser durch eine höhere Askese in Verbindung setzen will. Uns interessiert an ihm besonders diese zweite praktische Seite, gegen die der Verfasser 2, 16—23 polemisiert. Darnach verlangten diese Irrlehrer Enthaltung von gewissen Speisen und Getränken, namentlich im Anschluss an essenische Vorbilder, das Halten bestimmter Feiertage und vielleicht auch (nach v. 21) Verzicht auf jede, also auch ehliche Beiwohnung. Dafür versprachen sie himmlische Offenbarungen und Berührung mit der Engel- und Geisterwelt. Auf diese Weise schien

[1] Bekanntlich wird vielfach wenigstens an der Echtheit des 1. Briefes festgehalten; cfr. darüber Holtzmann a. a. O. S. 226—233.

die einzigartige Stellung Christi gefährdet, und ebenso durch jene auf dualistische Vorstellungen hinweisende Askese gewissermassen eine Ergänzung dessen verlangt, was Christus selbst geleistet hatte. Dem gegenüber wird das volle Genügen des Christentums nachgewiesen und gezeigt, dass seit Christus auch die feindliche Geisterwelt keine Macht mehr über den Menschen habe; diese bösen Geister sind gedacht als Inhaber eines Schuldbriefs gegen uns, als Repräsentanten des strafenden Gesetzes. Mit der Aufhebung des Gesetzes ist dieser Schuldbrief vernichtet, sind die Geister machtlos geworden uns gegenüber. Indem aber der Verfasser (1, 21) die Beziehung der Erlösung auf den Zorn Gottes und seine Strafgerechtigkeit wegfallen lässt, wird die Versöhnung des Menschen doch nicht bloss als Sündenvergebung, sondern zugleich auch als Gerecht- und Heiligmachung gedacht und damit die scheinbar sittlichere Auffassung des Werkes Christi ins Gegenteil verkehrt; denn wie wir durch das äussere Faktum des Todes Christi zugleich auch heilig und untadelig werden sollen, ist vollends nicht abzusehen.[1] Bedeutsam ist in dem Brief die Wichtigkeit, welche dem Wissen, der Erkenntnis beigelegt wird, und ebenso die Betonung der Kirche, welche nach Art eines leiblichen Organismus gedacht Christum zum einzigen und absoluten Haupte hat; auch der äusseren Handlung der Taufe wird als dem Wendepunkt des neuen Lebens besondere Bedeutung beigelegt und zwar nicht bloss im Sinn einer neuen religiösen Zuständlichkeit (2, 13), sondern zugleich auch einer neuen sittlichen Lebensrichtung (2, 11).

---

[1] Während ich mit Pfleiderer a. a. O. S. 379 ss. vollkommen einverstanden bin hinsichtlich des Werkes Christi im Col. Brief und namentlich den Nachweis acceptiere, wie hier „mit der Beziehung des Versöhnungstodes auf die feindlichen Geistermächte die urpaulinische Beziehung desselben auf den Zorn oder die Strafgerechtigkeit Gottes zurückgetreten sei“, so kann ich mich seiner Auffassung der Stelle 1, 22, nicht anschliessen und zugeben, dass der Zusammenhang „es verbiete, die drei Prädikate (ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους) von der sittlichen Reinigung oder Erneuerung zu verstehen“. De Wette sah hier richtiger, wenn er in seinem exegetischen Handbuch (2. Aufl. 1847) zugiebt, dass damit nicht bloss die sanctitas imputata, sondern daneben jedenfalls auch die s. inhaerens bezeichnet sei.

Noch katholischer, wenn ich mich so ausdrücken darf, ist die Haltung des Epheserbriefs. Derselbe ist gegen eine sittlich bedenkliche Richtung innerhalb des Paulinismus gerichtet, welcher in manchen seiner Anhänger in Gefahr stand, einem gesetzlosen Libertinismus zu verfallen. Ihnen gegenüber wird die allgemeine Sündhaftigkeit der Heiden betont; wie aber so Juden und Heiden eins waren vor und ohne Christus, so sind sie nun beide eins in der Kirche. In dieser wird das Gesetz, die trennende Schranke zwischen Juden- und Heidenchristen, und damit die Feindschaft zwischen beiden aufgehoben. Daher ist die Erbauung des einen Leibs der Gemeinde der Hauptzweck des Werkes Christi; ja wie dieselbe von Anfang der Welt in den göttlichen Ratschluss aufgenommen war, so trägt sie auch zur Vollendung Christi ihrerseits bei (1, 4. 5. 23). Der Tod Christi wird also hier nicht sowohl auf den Einzelnen als vielmehr auf die Kirche, auf die Herstellung einer reinen und unsträflichen Gemeinschaft bezogen. Und darum ist es auch natürlich, dass diesem irdischen Heimwesen der Kirche gegenüber die Parusieerwartungen zurücktreten und die Christen anfangen, sich innerhalb der irdischen Gemeinschaft einzurichten. Mit diesem kirchlichen Standpunkt hängt dann weiter zusammen die Betonung der Taufe, die der Verfasser wesentlich als Bad der Reinigung von Sünden fasst, und des Glaubens, der schon eine kirchliche Färbung (*μία πίστις* 4, 5. 13) erhält; daneben aber legt er mit dem Kolosserbrief doch wieder grossen Wert auf die christliche Erkenntnis. Ethisch besonders bemerkenswert ist die Verwertung der Idee der kirchlichen Gemeinschaft zur Empfehlung der christlichen Tugenden. Sintemal wir unter einander Glieder sind und damit zugleich Glieder am Leibe Christi — das ist das Motiv sowohl für die negative Forderung den alten Menschen abzulegen, als auch für die positiven Aufgaben, die hauptsächlich Pflichten der Liebe sind; denn die Einheit der Kirche verlangt auch Einheit der Gemeindeglieder, die einander gegenüber friedlich und verträglich sein müssen. Daneben wird freilich der Kampf gegen die Sünde auch als ein Kampf gegen die listigen Anläufe des Teufels und gegen die bösen Geister unter dem Himmel

bezeichnet (6, 11 s.). Endlich ist noch von Wichtigkeit, dass der Verfasser im Zusammenhang mit seiner Lehre von der Gemeinde, deren Haupt Christus ist, auch zu einer würdigeren Ansicht von der Ehe kommt (5, 22 ss.): wie Christus als das Haupt der Gemeinde diese liebt und innerlich mit ihr eins ist, so ergeben sich auch aus dem Verhältnis des Mannes, der das Haupt der Frau ist, tief sittliche Beziehungen zwischen beiden, die das eheliche Zusammenleben heben und adeln. Vielleicht liegt zugleich ein Protest darin gegen gewisse asketische Strebungen auf diesem Gebiete, denen nicht würdiger hätte entgegengetreten werden können. Aus einem solchen richtigen Verhalten zwischen Mann und Frau folgt dann auch dasselbe für Eltern und Kinder, für Herrn und Sklaven. Wenn auch das Institut der Sklaverei nicht angetastet, im Gegenteil den Sklaven Gehorsam zur Pflicht gemacht wird, so wird doch auch den Herrn Milde geboten, da auch sie einen Herrn im Himmel haben, und überhaupt das ganze Verhältnis vertieft und veredelt (6, 5–9).

Eine ganz spezielle Seite der christlichen Gemeinde behandelt der paränetisch gehaltene erste Brief Petri. Er stammt aus der Zeit einer Christenverfolgung, vielleicht der Trajan'schen, und ermahnt seine Leser, unter denen die christliche Freiheit wohl zuweilen missverstanden und als „Deckel der Bosheit“ ausgenützt wurde, zur Geduld und vor allem zum sittlichen Wandel, um den Heiden keinen Anlass zu Verfolgungen zu geben; denn lieber sollen sie schuldlos als schuldig leiden und sterben. Und dieser Tendenz entsprechend ist dann auch die Bedeutung Christi wesentlich eine vorbildliche: sein Leiden und Tod ist darum erlösend, weil es uns zur Nachfolge dieses sündlosen Leidens nötigt und uns dadurch aufhören macht zu sündigen. Etwas Eudämonistisches zeigt sich allerdings daneben in der Haltung des Briefes, wenn wir auch keinen direkten Gegensatz gegen die paulinische Rechtfertigungslehre darin finden: denn diese Frage liegt schon zu weit rückwärts. Aber die Motive zum christlichen Wandel sind neben dem Vorbild Christi und dem thatsächlichen Protest gegen heidnische Verfolgung namentlich der unter den Verfolgungen neu hervortretenden Wiederkunfts-

hoffnung entnommen, der Aussicht auf das Gericht und dem Gedanken an den Segen, der auf Leiden und Verfolgtwerden ruht. Eigentümlich und auch ethisch nicht ganz ohne Bedeutung ist die Lehre von der Höllenfahrt, welche Christus unternahm, um den Geistern in der Unterwelt Busse zu predigen. Der Appell an die Gemeindeältesten und ihre absichtliche Voranstellung beweist eine starke Ausbildung des Gemeindelebens; und die hohe Meinung vom Weib, deren Schmuck nicht auswendig sein soll, sondern der verborgene Mensch des Herzens unverrückt, mit sanftem und stillem Geiste, wie sich vor Zeiten die heiligen Weiber geschmückt haben, lässt schliessen, welche Wichtigkeit gerade in der Gemeinde das weibliche Element bereits bekommen hatte.

Anders steht es, um damit zu beginnen, in dieser Beziehung in den Pastoralbriefen. Hier scheint es fast gewiss, als ob sich die Frauen in der Gemeinde zu breit machten, weshalb sie auch nach paulinischem Vorgang energisch zur Ruhe und Passivität verwiesen werden; die seltsame Behauptung, dass sie durch das Kindergebären selig werden (1. Tim. 2, 15), ist nur verständlich, wenn man erwägt, dass die Jungfrauschaft und Vermeidung der Ehe (jedenfalls der zweiten) bereits anfing für verdienstlich zu gelten (4, 3. c. 5), wie überhaupt asketische Irrlehren in dem Brief bekämpft werden, ohne dass es der Verfasser wagt, die Askese überhaupt als unnütz zu verwerfen (1. Tim. 4, 8). Die Vorschriften richten sich wesentlich an die bereits fest gegliederten Stände und Ämter der Kirche, an Bischöfe und Älteste, an Diakonen und Witwen, denen allen in erster Linie sittliche Reinheit und treue Erfüllung ihres Berufes zur Pflicht gemacht wird. Doch nicht nur diese reiche Gliederung der Gemeinde ist ein Beweis für den späten Ursprung der Briefe, sondern auch die Warnung, reich werden zu wollen: daraus geht hervor, dass auch die Christen wieder begannen, sich auf dieser Welt wohl und heimisch zu fühlen und nach ihren Gütern zu greifen, wie denn namentlich der 2. Timotheusbrief die Christengemeinde als eine stark verweltlichte erscheinen lässt. Manche Stellen scheinen auch darauf hinzudeuten, dass man die Lehre von der christlichen Freiheit auf

die Sklaven ausdehnen und praktisch verwerten wollte; dagegen sind wohl die Ermahnungen an diese zur Treue und zum Gehorsam gegen ihre Herren gerichtet. Und ebenso ist die Stellung zur weltlichen Obrigkeit — vielleicht freilich angesichts drohender Verfolgungen — eine durchaus freundliche, konservative. Überhaupt aber ist der durchgehende Charakter der Briefe der praktisch-kirchliche: gegenüber unnützen Lehrstreitigkeiten und gnostischen Irrlehren, denen die kirchliche als die gesunde entgegengestellt wird, empfiehlt der Verfasser guten Wandel, gute und schöne Werke und bezeichnet die Kirche als die reine, ohne die schlechten Elemente, die sich schon zahlreich in ihr sammeln, ausgestossen wissen zu wollen. Der religiösen Tugend der Frömmigkeit tritt die Gerechtigkeit gegen andere und die Keuschheit am eigenen Leibe zur Seite, gegenüber der Paulinischen Dreiheit von Glauben, Liebe, Hoffnung ein recht abgeblasstes und allgemeines Tugendideal. Und auch die Verdienstlichkeit der guten Werke, der Nutzen jener tugendhaften Frömmigkeit wird wiederholt betont. [1]

Alle diese Briefe ebenso wie die paulinischen sind übrigens nicht nur um ihres ethischen Lehrgehalts willen von Wichtigkeit, sondern auch darum, weil wir uns aus ihnen ein Bild machen können von der Entstehung und den Anfängen einer eigentümlichen c h r i s t l i c h e n S i t t e in den Gemeinden der ersten 100 Jahre. Wir sehen überall Anfänge einer Lebensführung, die weil auf anderen Motiven beruhend sich anders gestaltet, als die sie umgebende Sitte der Heiden sowohl als der Juden, und sich mit dieser praktisch und theoretisch auseinandersetzen und gegen sie geltend machen und behaupten muss. Aber es sind nur Ansätze, man tastet erst noch nach dem Richtigen, und dass es dabei nicht ohne Missgriffe und Widersprüche abgehen kann, versteht sich von selbst. Wenn man sogar in den Prinzipien und Kardinalfragen noch nicht einig ist, so wird dies noch mehr den einzelnen Lebensbeziehungen und Lebenskreisen gegenüber gelten,

---

[1] Über die Pastoralbriefe und speziell über den praktisch kirchlichen Geist derselben siehe H o l t z m a n n a. a. O. S. 288 ss., besonders S. 307.

deren Auffassung und Beurteilung namentlich von der Verschiedenheit der Parusieerwartung abhängt, ob man sich diese näher oder ferner dachte, ob man es also der Mühe wert fand, sich mit der Welt einzulassen. Das zeigt sich in der Frage der Ehe und der Stellung des Weibes, zeigt sich im Verhalten zur weltlichen Obrigkeit und in der Sklavenfrage, zeigt sich in der Beurteilung des Reichtums [1] und in der mehr oder weniger weitgehenden Empfehlung der Askese, zu der dem Christentum schon durch seinen Stifter die Neigung auf seinen Weg mitgegeben war, und die demselben bei der weltflüchtigen Stimmung seiner ersten Anhänger immer mehr zu eigen wurde. Neben diesen Hang zur Askese, der vor allem von der judenchristlichen Seite aus mitgebracht wurde, tritt aber auch ein libertinistischer und antinomistischer Zug bei dem heidenchristlichen Teil, und so sind auf der einen Seite ängstliches Festhalten an jüdischen oder selbstgemachten asketischen Geboten und ein ängstlich-weltflüchtiges sich Abschliessen gegen alles Unchristliche und Weltliche, auf der andern Seite ein heidnisch gesetzloses Treiben, das in der christlichen Freiheit den Freibrief für alle Unsittlichkeit findet, die beiden Extreme, welche der christlichen Gemeinde von Anfang an nicht fremd sind, und die beide Stellen des Neuen Testaments für sich anführen können; und dazwischen die besorgten und warnenden Stimmen, die zwischen Freiheit und ängstlicher Schwäche vermitteln, jener ihr Reht lassen wollen und doch für diese Rücksichtnahme fordern. Endlich auch in dieser frühen Zeit schon neben dem Segen der Kirchenbildung die Gefahren, welche jeder Zeit in einer solchen liegen, die Veräusserlichung dessen, was Sache des Innern, die Fixierung dessen, was frei und im Fluss und in Bewegung bleiben sollte. [2]

---

[1] Dass die Erzählung der Apostelgeschichte von der Gütergemeinschaft der ersten Christen unhistorisch ist, daran zweifelt eigentlich niemand mehr; und damit fällt auch die ethisch wenig erbauliche Geschichte von Ananias und Sapphira dahin; cfr. Holtzmann, die Gütergemeinschaft der Apostelgeschichte, in den Strassburger Abhandlungen zur Philosophie 1884.

[2] Weizsäcker, die Anfänge der christl. Sitte, bestimmt die Strömungen a. a. O. S. 30 so: „einerseits der Trieb, mit bestehenden Ordnungen

5. Schon im Bisherigen sind wir wiederholt einer Richtung begegnet, welche wir kurz als gnostische bezeichnen können. In den pseudopaulinischen Briefen ist uns dieselbe wesentlich als ketzerische entgegengetreten, aber andererseits haben wir da und dort auch eine gewisse Hinneigung zur Gnosis, ein Dringen auf christliche Erkenntnis bemerkt, und schon bei Paulus selbst findet sich in die dogmatisch-ethische Reflexion philosophische Spekulation gemischt. Das Allegorisieren ist ihm nicht fremd, wir wissen, woher es stammt — aus Alexandria; und ebenso erinnert an die Philonische Lehre der ekstatische Zug im Charakterbild des Apostels selbst. Und auch materiell hat die alexandrinische Religionsphilosophie eingewirkt: die dualistische und asketische Moral der Alexandriner wird nicht nur als ketzerische vielfach bekämpft, sondern in abgeschwächter Form als kirchliche sanktioniert. Aber wir haben auch Schriftstücke im Neuen Testament, welche durchaus auf alexandrinischem Boden stehen: es ist dies zunächst der dem Paulus noch ziemlich nahe verwandte Hebräerbrief,[1] und es sind die sogenannten Johanneischen Schriften.

---

zu brechen und in überhobenem Gefühl schrankenlos zu werden, und auf der andern Seite die Übermacht der alten Gewohnheiten, mit welcher die Gefahr des Rückfalles in das Heidentum verbunden ist.“ Weniger einverstanden bin ich mit dem Seite 15 s. Gesagten, dass die Schranke dieser religiösen Moral, welche „in einer Passivität gegen die öffentlichen Ordnungen, in einer teilweisen Entfremdung vom natürlich-sittlichen Leben“ bestehe, zugleich das Programm sei, wornach später die zustimmende Anerkennung derjenigen Lebensgebiete erfolgen musste, welche eine selbständige menschliche Entwicklung und darin ein heiliges Recht besitzen. Vielmehr: weil diese Gebiete sich ihr gutes Recht rein menschlicher Entwicklung nicht rauben lassen, sah sich das ihnen von Haus aus feindliche oder doch fremde Christentum genötigt, sein ursprüngliches Programm aufzugeben oder doch wesentlich zu erweitern. Übrigens enthält der Aufsatz von Weizsäcker nur die Anfänge christlicher Sitte auf Grund der ihm für echt geltenden Paulusbriefe: ich sage „nur“, weil ich es bedaure, dass er nicht auch die übrigen Schriften des NTs. in dieser geistreichen und feinen Weise behandelt hat; cfr. ausserdem hiezu und zu dem ganzen Capitel A. Thoma, Geschichte der christl. Sittenlehre in der Zeit des NTs. Haarlem 1879.

[1] Man sieht aus dieser Zusammenstellung, dass ich auch im

Der Hebräerbrief kennzeichnet sich durch seine willkürliche und bodenlose Allegoristerei als alexandrinisch. Und alexandrinisch ist auch das, dass er das Christentum als die urbildliche und überirdische Welt der abbildlichen und sichtbaren Erscheinungswelt entgegensetzt und dadurch die Möglichkeit gewinnt, das Christentum als das Höhere oder richtiger gesagt als das absolut Hohe dem niedereren und nur propädeutischen Judentum gegenüberzustellen. Damit wird freilich sofort ein doppelter Dualismus statuiert: einerseits steht das Christentum als die himmlische Welt dem irdischen Kosmos schroff gegenüber, und andererseits ist das Christentum selbst in sich gespalten, ist ein Gegenwärtiges und damit noch Unvollendetes hier unten, ein Zukünftiges und Transcendentales in seiner Vollendung dort. Dieser Zwiespalt tritt zunächst in der Person Christi hervor, welcher einerseits transcendental, andererseits aber als erniedrigter und leidender von Bedeutung, sittliches Vorbild für den Menschen ist. Christus ist nämlich Hohepriester und Opfer zugleich, und damit sein Tod als Selbstdarbringung an sich schon ein sittlicher Akt. Er hat aber auch sittliche Folgen: er macht uns los vom bösen Gewissen, frei und rein von Schuld und eröffnet uns den Zugang zur himmlischen Welt. Wie das freilich durch den Tod Christi möglich sei, da von einer sittlichen Heiligung oder auch nur von einer prinzipiellen Heiligmachung im Brief keine Rede ist, erfahren wir nicht; aber an den Tod musste diese Wirkung geknüpft werden, weil erst durch ihn Jesus selbst vollendet wurde und eingehen konnte in die himmlische Welt. So tritt der Begriff der Vollendung in den Vordergrund, der in erster Linie Beziehung auf die jenseitige Vollendung, für die Menschen aber zugleich auch die Herstellung des richtigen schuldlosen Bewusstseins im Diesseits in sich schliesst, ohne dass dabei an sittliche Erneuerung und Heili-

---

Vorhergehenden die befolgte Anordnung der Briefe nicht als eine streng zeitliche angesehen wissen will. Der Hebräerbrief ist vielleicht älter als alle pseudopaulinischen Briefe; die auf sachlichen Gründen beruhende Anordnung dieser letzteren wird allerdings ungefähr auch ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge entsprechen, aber doch nur ungefähr, und jedenfalls lege ich in diesem Zusammhang keinen Wert darauf.

gung gedacht wäre. Endlich erlöst der Tod Christi auch von der Gewalt des Teufels, der den Tod beherrschte und damit die Menschen in Furcht und Schuldbewusstsein erhielt. Dabei nimmt dann natürlich auch der Glaube eine transcendentale Färbung an, er erhält eine Beziehung auf die unsichtbare Welt, und die Hoffnung wird zu einem wichtigen Moment an und in ihm. So wirkt er unmittelbar Gerechtigkeit, bewährt sich unmittelbar im Handeln, und ist darum vom paulinischen Glaubensbegriff doch wesentlich verschieden: es handelt sich hier um einen wohlgefälligen Dienst, um Thaten des Glaubens, um sittliches Handeln und vor allem auch um Geduld im Leiden, wie denn der Verfasser eine Wolke von Glaubenszeugen anführt, welche während ihres irdischen Lebens standhaft sich bewiesen haben und jetzt gleichsam die Zuschauer derer sind, welche nun ihrerseits in dem verordneten Kampf obsiegen sollen. Überdies ist das Leiden ein göttliches Zucht- und Erziehungsmittel, gewissermassen ein Zeichen der Gotteskindschaft, weil man nur Kinder, die man lieb hat, züchtigt, um sie zu bessern. Wer aber den Glauben verleugnet, statt auszuharren, der fällt aus dem christlichen Leben zurück in das frühere, d. h. da der Brief an Judenchristen gerichtet ist, [1] in das jüdische Leben. Diesen Rückfall beurteilt der Verfasser ausserordentlich streng und erklärt es für unmöglich, ihn wieder gut zu machen, Busse zu thun und der Rache Gottes und seinem Gerichte zu entgehen. Diese Strenge hängt zusammen mit der Anschauung vom einmaligen Opfertod Christi, der nicht wiederholt werden kann, und weiter namentlich mit der Erwartung der nahen Parusie: es ist sozusagen keine Zeit mehr zur Busse, die Frist ist abgelaufen; endlich auch mit thatsächlichen Zuständen, denen gegenüber diese Strenge dem Verfasser angezeigt scheinen mochte und die psychologisch diese Härte erklärlich machen. Im übrigen sind die ethischen Vorschriften des Hebräerbriefs nicht charakteristisch, eigentümlich nur etwa die Motivierung der Pflicht der Gastfreundschaft (13, 2) und die Ermahnung

[1] s. darüber Holtzmann in der Einleitung S. 321 ss. Für den Lehrgehalt des Briefes verweise ich auf Riehm, der Lehrbegriff des Hebräerbriefs 2. Aufl. 1867.

zum Gehorsam gegen die Lehrer und Führer der Gemeinde, „damit sie ihre Pflicht mit Freuden thun und nicht mit Seufzen; denn das ist euch nicht gut“ (13, 17). Auf die spätere Kirche hat der Hebräerbrief nur in der Frage nach der Behandlung der Abgefallenen Einfluss gewonnen, glücklicher Weise ohne dass die Rigorosität seiner Auffassung für alle Zeiten massgebend geblieben wäre.

Viel bedeutsamer, weil in weit höherem Masse geistvoll ist die späteste Form der neutestamentlichen Lehre, die Johanneische, und die Johanneschristen sind zu allen Zeiten nicht die schlechtesten, wenn leider auch immer die spärlichsten gewesen. Das Johannes-Evangelium ist das Werk eines mit alexandrischer Philosophie wohl vertrauten und den gnostischen Lehren nahestehenden Christen, vermutlich erst aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. [1] Der Gegensatz zwischen juden- und heidenchristlicher Richtung innerhalb der Kirche ist fast schon verschwunden; dagegen ist die Trennung zwischen Judentum und Christentum vollständig durchgeführt und das Judentum gehört sogar zu den schlimmsten Feinden der neuen Lehre; darum gilt der Kampf des Verfassers wesentlich dem jüdischen Unglauben, obgleich die leitende Idee des Ganzen allgemeiner zu fassen ist und mit Baur als

[1] Ich kann mich nicht überzeugen, dass Baur's Untersuchungen über das johanneische Evangelium von seinen Kritikern und Gegnern irgendwie erschüttert oder seine Resultate umgestossen seien; gerade was er in dieser Frage geschrieben hat, gehört zum Grossartigsten und Geistreichsten: einzelnes mag man daran bemängeln und beseitigen, seine Auffassung dieses Evangeliums im ganzen wird sich bei jeder erneuten Prüfung der Frage neu bewahrheiten. — Bei aller Anerkennung der gnostischen Färbung des Evangeliums kann ich jedoch Hilgenfelds allzu einseitiger Betonung dieses Verhältnisses nicht beistimmen, wie sich das aus meiner Darstellung der johanneischen Lehre von Freiheit und Notwendigkeit ergiebt; noch weniger freilich B. Weiss, der in seinem „Johanneischen Lehrbegriffe“ 1862 resp. in dem Lehrbuch der biblischen Theologie des N. Ts. 2. Aufl. 1873 eine Reihe der fundamentalsten Begriffe wie den des Glaubens missversteht, weil er die Dialektik des Evangeliums verkennt und den Fluss derselben an einem beliebigen Punkt zum Stehen bringen will. Über den heutigen Stand der Johanneischen Frage cfr. die Darlegung von Holtzmann S. 413—460. Seinem Kanon: „je früher man das Evangelium ansetzen kann, um so begreiflicher macht man es“, kann ich übrigens nicht beistimmen.

der Prozess des Kampfes zwischen Licht und Finsternis, als ein fortschreitender Gegensatz des Unglaubens gegen den sich selbst in Christo offenbarenden Logos bezeichnet werden kann. Diesen Prozess darzustellen war die Absicht dieser erhabenen religiösen Lehrdichtung, und ihr musste sich die Geschichte fügen. Diesem Prozess müssen daher auch wir nachgehen, wenn wir Johanneische Lehrbestimmungen aufsuchen; nirgends dürfen wir dabei fertige Begriffe erwarten, erst allmählich lassen sich konkretere und bestimmtere Angaben gewinnen; von den ersten Spuren des Glaubens auf der einen, den ersten Anfängen des Unglaubens auf der andern Seite steigert sich jener bis zu seiner höchsten Vollkommenheit, dieser bis zu seiner eigenen Selbstvernichtung. Sein Gegenstand ist der in Christus Fleisch gewordene Logos, der hier wesentlich als höchstes Offenbarungsorgan und zugleich als Prinzip alles Lichts und Lebens gedacht ist. Der Logos wendet sich an die Menschheit: aber indem er sein Licht in sie hinein scheinen lässt, tritt ihm die Finsternis entgegen. Dieser Gegensatz ist, wie wir noch deutlicher sehen werden, einerseits ein ethischer, aber er ruht auf der anderen Seite ebenso entschieden auf metaphysischem Hintergrund, Freiheit also und Notwendigkeit zugleich, sittliche Gegensätze, aber metaphysisch bedingt. In diese Welt der Gegensätze herein tritt der Logos mit seinem hellen grellen Licht: damit alle glauben, sagt der Verfasser (1, 7.). Durch den Glauben soll also der vorhandene Gegensatz aufgehoben und vermittelt werden. Allein der Erfolg war kein durchschlagender, der Logos wurde nicht aufgenommen oder doch nur von wenigen aufgenommen, und so dient das Erscheinen des Logos zur Scheidung, zur Krisis. Und wie vollzieht sich nun dieser Scheidungsprozess? Die Menschen hören von ihm, hören ihn selbst und sehen ihn, da er ja als menschgewordener sichtbar ist. Aber das genügt nicht; schon hiezu gehört ein gewisses Wollen. Soweit gehen Glaube und Unglaube so ziemlich Hand in Hand, das alles ist ebenso Voraussetzung des einen wie des andern. Es handelt sich nun darum, wie sich die Menschen zu dem Zeugnis, das der Täufer von Christus, das dieser von sich selbst ablegt, verhalten, ob sie es annehmen,

ob sie es für wahr halten, oder nicht. Nun kann freilich auch der Ungläubige dazu gebracht werden, anzuerkennen, dass Jesus Wunder und Zeichen thut, und darum ist dieser Wunderglaube, der ein so wichtiges Moment ist, doch nur ein Moment im Begriff des Glaubens, nicht dieser selbst; ja wenn er nicht über sich hinausgeht, wenn er Wunderglaube bleibt und sich an dieses Äussere und Äusserliche hält, wird er geradezu zum Unglauben. Und selbst wenn der Wunderglaube dazu führt, dass einer Jesu nachfolgt, dass einer also das theoretische Fürwahrhalten in den sittlichen Entschluss, in die That umsetzt, so ist auch hier noch die Umkehr, noch die Möglichkeit des Unglaubens offen, einer von den Zwölfen sogar ist — ein Teufel. Nun sind aber die Wunder, die das Objekt des Glaubens und des Unglaubens bilden, zugleich auch Zeichen, Zeichen von etwas Innerem, die Schale, die einen tieferliegenden Kern verbirgt. Wer sich an das Zeichen, an die Schale, an das Äussere hält, der ist dem gegenüber ungläubig, welcher bis zum Kern im Innersten vordringt und aus der körperlichen Hülle das Geistige hervorleuchten sieht. Aber solange dieses Zeichen überhaupt noch nötig ist, ist die höchste Stufe nicht erreicht, und daher muss auch diese Hülle noch fallen. Wenn das Zeichen selbst geistig, wenn es zum blossen Wort wird, wie bei der Samaritanerin, so ist das schon der Anfang; aber rasch wird auch diese Stufe übersprungen, man glaubt um des Wortes willen ohne Zeichen (4, 41. s.), man glaubt auf das Wort hin (4, 50.), glaubt ohne es zu sehen, dass ein Wunder geschieht, glaubt dieses Äussere um des Geistigeren, um des Inneren willen. Wozu aber dann überhaupt noch Zeichen und Wunder? wozu überhaupt noch etwas Äusseres? Jetzt muss sich die Scheidung vollziehen. Der Unglaube, der den Zeichen und Wundern geglaubt und deshalb Jesu gefolgt war, sinkt tiefer und tiefer: er folgt ihm nur noch, wenn er und weil er Genuss von ihm hat (Speisung 6, 26.). Doch auch den Begriff des Essens und Trinkens nimmt Johannes vom Unglauben auf für die Darstellung des Glaubens: aber es ist kein äusserliches, körperliches Geniessen, sondern der geistige Genuss seines Leibes und seines Blutes. Vor dieser harten Rede tritt

der Unglaube und Halbglaube entsetzt zurück, hier vollzieht sich die Scheidung, das ist die Krisis: wer sich seither an das Äussere gehalten hat, bekommt hier ein Äusseres, an das er sich doch nicht halten kann, er kann nicht mehr mitgehen, er muss zurück in die Finsternis. Der Gläubige aber muss nun auch die letzte Spur des Äusseren fallen lassen und anerkennen, dass dasselbe (die σάρξ 6, 63.) nichts nütze, sondern dass der Geist allein es ist, der lebendig macht. Hier erst ist der Glaube, was er ist und sein soll, ganz und rein und vollkommen.

Was heisst nun also Glauben? Dass er nicht etwas rein Theoretisches, nicht blosses Erkennen und Fürwahrhalten ist, haben wir schon gesehen: von Anfang an ist er immer schon ein Wollen, ein Entschluss, eine That; und wenn der Glaube auf seiner Gipfelhöhe ein Essen und Trinken Christi ist, ein volles Aufnehmen seiner ganzen Persönlichkeit in die eigene Person, so ist die Person ganz und vollständig, der Mensch nach allen seinen Seiten und in seinem innersten Lebensgrund das Subjekt des Glaubens. Es gehört dazu nicht nur das Verständnis für Person und Werk Christi, obgleich das auch dabei sein muss, sondern Glaube ist ein Akt der höchsten lebendigsten Empfänglichkeit, der Selbsthingabe der eigenen Gesamtpersönlichkeit, der Aufopferung dieses Eigenen, um es desto voller und lebendiger zurück zu erhalten durch das Brot des Lebens. Und darum ist auch auf der andern Seite der Unglaube nicht nur theoretische Blindheit, sondern ist Ungehorsam (3, 36), ist Sünde (16, 9), ist Verstockung des Gemüts (12, 40).

Jenen vollen Glauben nun fordert Christus von den Menschen; dazu ist er in die Welt gekommen (3, 15), dass sie glauben an seine Werke, an seine Worte, an seine Person, dürsten nach der Wahrheit in ihm, hungern nach seiner Person, ganz und voll sich ihm hingeben. Mit dieser Forderung wendet sich Christus entschieden an den Willen, den freien Willen des Menschen (z. B. 4, 21. 6, 27—29. 20, 27). Dem stehen freilich auch Stellen gegenüber, wornach die Menschen nicht glauben können und der Unglaube im göttlichen Weltplan begründet ist (12, 37—39. 8, 43), und das wird zurück-

geführt auf die natürliche Beschaffenheit der Ungläubigen, die als Söhne des Teufels (8, 44) nicht glauben können. Ebenso finden wir neben der an den sittlichen Willen gerichteten Aufforderung zu glauben, auch Stellen, wornach es Sache Gottes ist, dem Menschen den Glauben zu geben und ihn zu Christum zu ziehen (6, 65. 37. 44.), und wo es von einer natürlichen Beschaffenheit des Menschen abhängt, ob er glaubt oder nicht (8,47. 17, 6.). Dabei ist zuzugeben, dass beim Glauben dieser prädestinatianische und gnostisch-metaphysische Hintergrund mehr zurücktritt als beim Unglauben, aber ganz fehlt er dort so wenig als hier. Aus diesem Nebeneinander von Stellen nun aber mit Hilgenfeld auf eine Dreiheit von Menschen: Gotteskinder, Teufelskinder und Psychiker, schliessen zu wollen, geht viel zu weit. Der Verfasser war sich vielmehr über diese Frage nicht vollkommen klar und liess darum einen gewissen Widerspruch bestehen, der bei der dialektischen Entwicklung der Begriffe gerade in dieser Frage einige Berechtigung hat und sich jedem, der unbefangen an sie herantritt, fast mit Notwendigkeit aufdrängt.

Noch müssen wir aber auf das Objekt des Glaubens eingehen: sein Gegenstand ist der Logos und dessen Herrlichkeit, die freilich zunächst verhüllt, doch immer wieder durchscheint in seinen Werken und Worten und in seiner ganzen menschlichen Erscheinung. Wenn aber das alles wegfällt — und es ist im Tode Christi weggefallen, was bleibt dann? Der Geist. Im Tod Christi wird der Geist, der in ihm ist, entbunden, und so ist sein Tod der Gipfel seiner Selbstmitteilung und Verherrlichung, weil hier die letzte Hülle gefallen ist. Der Glaube an den erhöhten Christus ist somit erst der wahre Glaube; denn hier erst ist die volle Vereinigung des Gläubigen mit seinem Objekt, das Geist ist, möglich: das ist die Geburt von oben, die Geburt aus Geist, die der Johanneische Christus fordert; sie ist die innigste Gemeinschaft und Vereinigung mit Gott, der Geist ist, die Kindschaft Gottes durch Christus; denn mit Christo eins sein heisst bei der engen Wesensgemeinschaft zwischen Gott und Christus auch eins sein mit dem Vater. Das neue Leben des Christen ist also ein Sein in Christo und durch ihn in Gott,

und zugleich ein Sein Christi in uns und durch ihn ein Sein Gottes in uns, eine völlige mystische Einigung mit beiden. Das Wesen des Geistes aber ist Licht und Leben. Als Licht trat Christus in die Welt, um die Finsternis vom Licht zu scheiden; und dem entsprechend ist der Christ, sofern er eingetreten ist in diese Lichtsphäre des Geistes, ausgeschieden aus der Welt der Finsternis, hat keine Berührung mehr mit ihr, hat nichts mehr von ihr zu fürchten und darum die Trübsal der Welt vertauscht mit dem Frieden in Christo. Und für's zweite ist damit auch in ihm selbst die Krisis vollzogen, in seinem Innern ist alle Finsternis ausgeschieden, die Erkenntnis der vollen Wahrheit an die Stelle von Irrtum und Lüge getreten; so ist das Licht nicht nur theoretische Erleuchtung, sondern auch ethische Reinigung: der Unglaube ist Sünde, diese muss also im Gläubigen abgethan werden; wer glauben will, muss aufhören zu sündigen (cfr. 5, 14.). Doch legt der Evangelist auf diese negative Seite weniger Gewicht: ihm ist die positive Seite wichtiger, das Halten der Gebote, das sittliche Handeln im weitesten Sinn des Worts.

Worin bestehen aber nun die Gebote? was verlangt Christus von den Seinigen? Es ist nur Eines, die Liebe. Die Liebe, die nicht den eigenen Ruhm sucht, ist die freie freudige Hingabe des einen an den andern, das gegenseitige Aufgehen zweier Personen mit allen ihren Interessen in einander, das völlige Einswerden der beiden. Diese Liebe findet zunächst statt zwischen Vater und Sohn, und auf dem metaphysischen Hintergrund der Gottessohnschaft ruht dann die menschliche Liebe, die Liebe des Christen zu Christo und die Liebe der Christen unter einander; und darum, wegen dieser metaphysischen Begründung ist dieselbe im Christentum eine andere, ist die Forderung derselben ein neues Gebot. Das einzige Gebot aber ist sie, weil aus ihr alles andere hervorgeht: als Liebe zu Gott treibt sie an zum Gebet; als Liebe zum Sohn treibt sie an zum Halten seiner Gebote; und was anders gebietet er als: liebet euch untereinander, wie ich euch geliebet habe? Diese Nächstenliebe ist also neu, weil sie von ihm geboten ist und weil sie sich auf sein Vorbild und Beispiel stützt und folglich ein Beweis und Zeichen der Zugehörigkeit zu

ihm ist. Und wer nun so als Christ die Brüder liebt, zu dem werden beide Sohn und Vater kommen und Wohnung bei ihm machen: so ist also auch jetzt wieder das Wesensverhältnis zwischen Gott und Mensch hergestellt, aber es ist noch einmal vertieft und bereichert, es ist ein Liebesverhältnis von Geist zu Geist geworden. Was war nun der Glaube anders als dieses Wesensverhältnis? was ist die Liebe anders? Glaube und Liebe fallen hier zusammen, Glaube und Werke sind hier eins. Denn der Glaube ist das Werk Gottes, das die Menschen schaffen müssen (daher an die Stelle des jüdischen Plurals ἔργα 6, 28. der Singular ἔργον v. 29 tritt): es giebt nur Früchte des Glaubens, Früchte der Liebe, die der Mensch hervorbringt, wenn er als Rebe am Weinstock im Glauben, in der Liebe bleibt.

Noch fehlt uns aber ein Begriff der Johanneischen Lehre, der neben die andern tritt und sie alle in sich aufnimmt, der Begriff des Lebens. Liebe und Leben hängen natürlich aufs engste zusammen: Liebe ist nur, wo Leben und zwar intensives, Personleben ist; und das ist nur da, wo Geist ist. Geist und Leben gehören also zusammen. Und demgemäss gestaltet sich auch der Begriff des Lebens wesentlich geistig. Dieses Leben ist seiner Natur nach ewig: zunächst zeitlich als unendliches, dauerndes, nie aufhörendes, dann aber auch inhaltlich, sofern es als unendliches frei ist von allen Schranken der Endlichkeit, Vergänglichkeit, Mangelhaftigkeit. Der Christ ist also dem Tod entrückt, auch hier wieder zunächst dem leiblichen Tod, den der Gläubige nicht schauen wird ewiglich; dann aber auch dem geistigen Tod, dem Zorn Gottes (3, 36), dem Gericht und seiner Strafe (3, 18. 5, 29.). Positiv aber ist dieses Leben der Inbegriff aller Güter, ist Erkenntnis, ist Glaube, ist Liebe, ist Herrlichkeit und Wonne. Natürlich, wo Liebe ist, ist Wonne, wo die höchste Liebe ist, da ist auch höchste Seligkeit; in dem Moment also, wo der Mensch in die Wesens- und Liebesgemeinschaft mit Gott eintritt, hat er unmittelbar das ewige Leben: um was der Mensch Gott bittet, das wird erhört; nicht mehr hungern und dürsten, sondern volle Genüge soll er haben; der Friede und die Freude, welche Christus in der Liebesgemeinschaft mit seinem Vater

hat, wird auch den Seinen zu Teil, und zwar ist es eine Wonne und Seligkeit, die nie wieder von ihnen genommen werden kann, und der Schlussstein derselben ist die Herrlichkeit, welche Christus den Seinen nicht nur verheisst, sondern schon gegeben hat (17, 22.), die Herrlichkeit Gottes selbst. Hier giebt es also keinen Unterschied mehr zwischen Diesseits und Jenseits: Johannes kennt zwar die Auferstehung, aber Neues kann diese nicht geben und bringen; so wenig die Fleischwerdung für den Logos etwas Wesentliches war, so gewiss er als Auferstandener nur wieder ist, was er eigentlich immer schon war, und als Paraklet — diese Vorstellung tritt hier an die Stelle der Parusieerwartung — in ewiger Gegenwart weiter wirkt, wie er vorher als Menschgewordener gewirkt hat, so ist es auch bei dem Gläubigen: da giebts keine zeitliche Entwicklung, mit dem Einen ist alles da, eins ist immer schon im andern. In der Darstellung freilich, die sich an der Geschichte vollzieht, ist es ein Nacheinander; in Wirklichkeit dagegen ist alles in und miteinander. Das ist die Mystik des Johannes, welche doch die dialektische Entwicklung der Begriffe nicht ausschliesst. Indem dieses Evangelium das Geschichtliche verflüchtigt zu einem vorübergehenden Moment des ewigen Logos, indem es das Reich der Finsternis und des Unglaubens vollständig ausscheidet vom Reiche des Lichts und innerhalb desselben alle andern Gegensätze aufhebt, den zwischen Glauben und Werken im Begriff der Liebe, den zwischen göttlicher Rechtfertigung und menschlicher Ungerechtigkeit im Wesensverhältnis von Geist zu Geist, den zwischen Diesseits und Jenseits im ewigen Leben des Christen, indem es Gott und Menschen, Himmel und Erde, Gegenwart und Zukunft zu versöhnen und zu vereinigen bemüht ist, hat diese Schrift erst die volle Bedeutung des Christentums zum Bewusstsein gebracht, hat theoretisch und spekulativ die Entzweiung zwischen Gott und Mensch, den Dualismus von Himmel und Erde aufzuheben und zu versöhnen gesucht, wie sie Jesus selbst in sich und andern praktisch versöhnen wollte. Aber was der Einen schönen Seele praktisch in sich selbst, was dem Einen Mystiker intuitiv in der Theorie gelungen ist, das gelingt den christlichen Praktikern und den christlichen Theo-

retikern nur selten wieder: praktisch treten die schönen Seelen zurück hinter denen, in welchen der Bruch des sittlichen Bewusstseins zum tiefen Riss geworden ist, und theoretisch werden zu Wortführern nicht die Männer der unio mystica, nicht die Johannesnaturen, sondern die Männer des zergliedernden Denkens, die scheiden und trennen, höchstens vermitteln, und dabei doch über den Gegensatz nie hinauskommen.

Aus ganz ähnlichen Gedankenkreisen wie das Johannesevangelium sind die Johanneischen Briefe herausgewachsen, so dass es nahe liegt, sie einem und demselben Verfasser zuzuweisen. Allein trotz der vielen Anklänge an jenes finden sich auch wieder Differenzen, die es richtiger erscheinen lassen, die Briefe davon abzusondern. Im Kampf gegen die Irrlehre des Doketismus tritt die vergeistigte Seite der Johanneischen Auffassung etwas zurück; das zeigt sich für uns darin, dass nicht nur die heiligende, sondern auch die sühnende Bedeutung des Todes Jesu [1] und subjektiv die Notwendigkeit, die Sünde in sich zu erkennen und zu bekennen, sich zu reinigen von aller Untugend und der Welt mit ihrer Lust abzusagen, vielleicht einer antinomistischen

---

[1] Die sühnende Bedeutung des Todes Christi hat im Evangelium selbst keine Stelle und kann keine haben. Daher ist es bezeichnend, dass diese Idee 1, 29 („der einzigen Stelle, die mit Bestimmtheit auf ein stellvertretendes Leiden weist", sagt mit Recht Landerer in seiner NTlichen Theologie) dem Täufer in den Mund gelegt wird: diese jüdische Anschauung bleibt gewissermassen im Vorhof des Christentums stehen; als solche kennt sie der Evangelist, aber für sich kann er sie nicht nützen, und daher greift er nicht mehr auf sie zurück. Übrigens klingt selbst diese Stelle viel unbestimmter als 1 Joh. 2, 2 (cfr. 4, 10): *ἱλασμός ἐστι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου.* Darunter kann doch nicht mit Köstlin eine nur mittelbare, durch sittliche Reinigung geschehene Aufhebung von Schuld und Strafe verstanden werden; eher liesse sich so 1. Joh. 1, 7—9 auffassen. Doch finde ich auch hier mit Landerer und de Wette-Brückner (Erklärung des Ev. u. d. Briefe Johannis 5. Ausg. 1863) „sowohl die versöhnende als heiligende Kraft des Todes Jesu, sowohl die gläubige als sittliche Aneignung desselben". — Die Differenzen zwischen Evangelium und Briefen treten auch bei A. Thoma a. a. O. S. 349 ss. deutlich zu Tage, obgleich er kein Bedenken trägt, beide von derselben Hand geschrieben sein zu lassen. cfr. auch Holtzmann a. a. O. S. 460 ss.

Gnosis gegenüber mehr hervorgehoben wird. Ebenso gewinnt der Begriff des Gesetzes wieder grössere Bedeutung und Berechtigung (2, 7. 3, 4.), und ganz gegen den geistigen Charakter des Evangeliums ist die ethisch so wichtig gewordene, aber darum nicht minder bedenkliche Aussonderung der Todsünden, denen gegenüber jede Fürbitte nutzlos ist (5, 16); überhaupt ist die Sünde auch im Christen selbst eine Macht, während für das Evangelium die Sünde des Gläubigen kein Moment mehr ist. Und äusserlich ist endlich auch die Erwartung der nahen Parusie, welche der Verfasser des ersten Briefes Angesichts der vielen falschen Propheten und Antichriste bereits hereinbrechen sieht. Überhaupt trotz der wiederholten Aufforderung zur Bruderliebe, ohne die es keine Gottesliebe giebt, trotz der schönen Mahnung, nicht mit der Zunge und mit Worten zu lieben, sondern mit der That und mit der Wahrheit dem darbenden Bruder zu helfen und für den Bruder überhaupt selbst unser Leben zu lassen, wie es Christus gethan hat, trotz alledem weht durch den ganzen Brief doch nicht der volle Geist der Liebe, sondern ein Hauch spröden sich Abschliessens nach aussen und strenger kirchlicher Zucht nach innen, wie denn überhaupt das Gemeinschaftsbewusstsein für Lehre und Leben eine wichtige Rolle spielt. So thun wir besser, Briefe und Evangelium vorsichtig zu scheiden.

Capitel 3.

Die Ethik der altkatholischen Kirche.[1]

1. Ich habe die Ethik des neuen Testamentes so ausführlich dargestellt und bin dabei so tief in den Lehrgehalt derselben eingegangen, weil ich der Überzeugung bin, dass dieselbe nicht nur eine Phase und Stufe im Entwicklungsgang der christlichen Ethik ist, sondern dass im Neuen Testament für die christliche Ethik als eine Ethik des Sollens immer wieder und zu den verschiedensten Zeiten die Norm gesucht wird, auf die man zurückzugehen habe. Wenn dabei auch viel Selbsttäuschung mit untergelaufen ist, wenn es vielfach nur „der Herren eigener Geist" war, den sie darin entdeckten oder vielmehr erst hineinlegten, thatsächlich haben doch die bedeutendsten Vertreter der christlichen Moral auf diese Quelle immer wieder zurückgegriffen und haben aus ihr geschöpft und auf sie sich berufen. Es hängt das zusammen mit dem autoritativen Charakter der neutestamentlichen Ethik, welcher schon von Jesus selbst betont wurde, sofern er auf Gott als die Quelle, den Massstab und den Inbegriff alles Guten verwies, und welcher dann durch die Apostel noch weit mehr in den Vordergrund gerückt worden ist, indem sie der Person Christi selbst eine solche autoritative Stellung einräumten. Darum lässt sich auch von der Gestaltung des sittlichen Lebens im neuen Testa-

[1] „Altkatholische Kirche" — es ist verwirrend, dass diese Bezeichnung neuerdings von einer Sekte der katholischen Kirche usurpiert worden ist; die Wissenschaft wird trotzdem nicht darauf verzichten wollen, der Kirche der ersten drei Jahrhunderte diesen Namen zu geben, der ihr allein gebührt.

ment noch so wenig sagen: es handelt sich um ein Sollen, nicht um ein Sein, um gewisse ideale Forderungen und Vorschriften, nicht um die Schilderung praktisch mehr oder weniger befriedigender Zustände; noch im Johannes-Evangelium ist innerhalb des Christentums alles Licht, ausserhalb desselben nur Schatten, lauter Finsternis. Ja selbst die Apostelgeschichte ist abgesehen davon, dass sie als historische Quelle für die thatsächlichen Vorgänge und Zustände so wenig zuverlässig ist, selbst nur ein Moment der christlichen Sittenlehre als Lehre, sofern sie die Helden, von denen sie erzählt, als Ideale und Autoritäten, die Zustände, die sie mit tendentiöser Absichtlichkeit und Freiheit beschreibt, als vorbildliche darstellt, worin sie ja in allen den Heiligenleben zahlreiche Nachfolger gefunden hat.

Deshalb habe ich — in scheinbarem Widerspruch mit einer rein historischen Auffassung des neuen Testaments — selbst die ihm so nahe verwandten Briefe des Barnabas und Clemens davon abgetrennt, um sie mit einigen anderen urchristlichen Erzeugnissen hier an die Spitze zu stellen. Es ist allerdings nicht zu leugnen, dass die Schriften der sogenannten apostolischen Väter derselben urchristlichen Literaturgattung angehören, wie die Schriften des Neuen Testaments selbst.[1] Aber der gute Takt der späteren Kirche hat sie doch mit Fug und Recht vom neutestamentlichen Kanon ausgeschlossen und ihnen damit eben jede autoritative Bedeutung genommen; denn sie stehen in der That um ein gutes tiefer als

[1] Die Frage über die Stellung der apostolischen Väter in der ältesten christlichen Literatur behandelt Fr. Overbeck, über die Anfänge der patristischen Literatur, in Sybel's historischer Zeitschrift 1882, H. 6. Der Aufsatz ist mit blendender Dialektik geschrieben und enthält eine Fülle geistreicher Gedanken, trifft auch gewiss im ganzen das Richtige, trennt aber doch zu scharf die christliche Urliteratur des NTs. und der apostolischen Väter (sammt Hegesipp und Papias) von der eigentlich patristischen Literatur, die er als „griechisch-römische Literatur christlichen Bekenntnisses und christlichen Interesses“ bezeichnet. — Zum Folgenden cfr. u. a. Hausrath, die Kirchenväter des 2. Jahrhunderts, in: kleine Schriften religionsgeschichtlichen Inhalts. Leipzig 1883, und F. Böhringer, d. Kirchengeschichte d. 3 ersten Jahrh. in Biographien. 1. Hälfte. 1864.

z. B. der Jakobusbrief unter den Schriften des Paulus, oder als die Apokalypse unter dem Evangelium des Johannes. Namentlich gilt dies gleich vom Hirten des Hermas, der gerade zu diesen beiden neutestamentlichen Büchern, dem Jakobusbrief und der Apokalypse, besonders nahe Beziehung und mit der letzteren überhaupt den schriftstellerischen Charakter, freilich nicht den Ton gemein hat. Wie diese beiden Schriften ist auch er und seine Busspredigt durchaus judenchristlich, ja er ist es noch in höherem Grade als sie, wenn er sich auch frei hält von ausdrücklicher Bekämpfung der paulinischen Richtung. Der Glaube ist nur der monotheistische an den Einen Gott; die Hauptsache am Christentum ist die Werkgerechtigkeit (*ἐργάζεσθαι τὴν δικαιοσύνην*) und zu dieser gehört vor allem Entsagung, Askese. Der Verfasser muss vor jeder Offenbarung, die ihm zu teil wird, fasten; doch wird an einer Stelle allerdings über dieses äussere Fasten ein anderes gestellt, die Beobachtung der göttlichen Gebote. Dagegen kommt er in der Frage über die Ehe über den äusserlichen Standpunkt nicht hinaus und hinauf: der blosse Gedanke: ich wäre glücklich, wenn ich ein solches Weib zur Frau hätte, gilt ihm als böse Lust, als Sünde, und der Christ, der ein Weib hat, soll sie halten als wäre sie seine Schwester. Eine zweite Ehe einzugehen, ist zwar keine Sünde, aber grössere Ehre und höheren Ruhm gewinnt doch, wer für sich bleibt. Und wenn auch die Erzählung von der Nacht, die er mit den heiligen Jungfrauen verbringt, nur symbolisch ist, so ist sie doch schon ganz aus dem Geist heraus komponiert, aus dem bald darauf der Syneisaktenunfug hervorgegangen ist. In dieselbe Richtung gehört auch die Hochschätzung des Martyriums, des Leidens für den Namen des Sohnes Gottes, und die abfällige Beurteilung des Reichtums, der den Zugang zum Himmelreich erschwert. Das hängt zusammen mit dem Glauben an die nahe Parusie, der es verbietet, sich in dieser Welt wohnlich und häuslich einzurichten und festen Fuss zu fassen: wie in der Fremde soll der Christ hier wohnen und seinen Reichtum dazu verwenden, Witwen und Waisen zu unterstützen, für sich selbst aber mit dem Allernotwendigsten auskommen. Ganz besonders schlimm

aber ist, dass der Erfüllung dieser Forderungen ein besonderes Mass von Verdienstlichkeit, ein höherer Lohn in Aussicht gestellt wird: wer ausser den Geboten Gottes noch etwas Gutes thut, der erwirbt sich höheren Ruhm und wird geehrter sein bei Gott, als er es ohne das wäre. Dieser Lehre von der Überverdienstlichkeit gewisser Werke entspricht die juridisch-äusserliche Ausmessung der Strafen und der Strafzeit. Und im Mittelpunkt der Schrift steht dann die heilige, auf den äusseren Akt der Taufe gegründete Kirche, deren Heiligkeit gewahrt wird durch das Institut der Busse, von welcher übrigens — auch diese äusserliche, von der Gesinnung ganz absehende Scheidung ist charakteristisch — die schlimmsten Sünder gänzlich ausgeschlossen sind, und welche überhaupt nur Einmal möglich ist oder vielmehr dem Menschen „gegeben wird“. Reichtum gegenüber der Armut, Unenthaltsamkeit gegenüber der rechten Askese, Zweifel und Streitsucht gegenüber dem Glauben und der Einigkeit sind die Hauptsünden, während auf und aus den gegenüberstehenden Tugenden die heilige Kirche gegründet ist. So finden wir in dieser Schrift einerseits die spezifisch ebjonitischen Züge, die uns im Folgenden begegnen werden, und daneben doch auch echt kirchliche Gedanken, wie sie nun immer energischer hervortreten. Übrigens weist die Betonung des Martyriums und der Tadel schlechter Diakonen auf keine so gar frühe Zeit für die Abfassung dieser trotz ihrer tändelnden Geistlosigkeit doch recht interessanten Schrift hin.[1]

---

[1] Einige Hauptstellen zu dem Gesagten (ich zitiere nach opera patrum apostolicorum, ed. Funk. Tübingen 1878): Mandat. 1: *πρῶτον πάντων πίστευσον ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός— — — καὶ φοβήθητι αὐτὸν, φοβηθεὶς δὲ ἐγκράτευσαι.* Vis. II; 3, 3: *μακάριοι πάντες οἱ ἐργαζόμενοι τὴν δικαιοσύνην· οὐ διαφθαρήσονται ἕως αἰῶνος.* Über das Fasten Simil. V, 1—3, wo übrigens auch das äusserliche Fasten nicht nur nicht verworfen, sondern sogar eingehend geregelt wird. Vis. I, 1. die Erzählung von der Sündhaftigkeit des Gedankens: *μακάριος ἤμην, εἰ τοιαύτην γυναῖκα εἶχον καὶ τῷ κάλλει καὶ τῷ τρόπῳ.* Vis. II, 2: *τῇ συμβίῳ σου τῇ μελλούσῃ σου ἀδελφῇ.* Mand. IV, 4: wer zum zweiten Mal heiratet, *οὐχ ἁμαρτάνει, ἐὰν δὲ ἐφ᾽ ἑαυτῷ μείνῃ τις, περισσοτέραν ἑαυτῷ τιμὴν καὶ μεγάλην δόξαν περιποιεῖται πρὸς τὸν κύριον.* Simil. IX, 11. (Analogie mit den Syneisakten). Vis. III, 1 s. (Vorzug der Märtyrer: sie sitzen zur Rechten). Vis.

Während der Hirte des Hermas entschieden und recht einseitig judenchristlich ist, stehen umgekehrt der Barnabas- und erste Clemensbrief auf paulinischer Seite. Jener bekämpft vom alexandrinisch-allegorischen Standpunkt höheren Wissens aus den Irrtum des Judentums, das die tiefere sittlich-religiöse Bedeutung des Gesetzes missverstanden und dasselbe buchstäblich beobachten zu müssen geglaubt hat, und setzt an dessen Stelle „das neue Gesetz unseres Herrn Jesu Christi, das ohne das zwingende Joch ist“. In diesem Sinn erklärt er sich gegen Opfer und Fasten, und führt gegen die Beschneidung den rationalistischen Grund ins Feld, dass auch andere Völker diese Sitte gekannt haben. Ganz unvermittelt geht er dann über zu einer Beschreibung der zwei Wege des Lichts und der Finsternis — einer Art Tugendspiegel ohne durchgreifende Ordnung, worin nur etwa auffällt, dass er eine grössere Wertschätzung der Werke zeigt, als sie mit einem reinen Paulinismus verträglich wäre, wie denn auch Angesichts der Nähe der Parusie die Hoffnung neben Gerechtigkeit und Liebe mehr in den Vordergrund tritt als der

III, 6. Sim. IX, 20: (Gefahren des Reichtums). Sim. I: *ὡς ἐπὶ ξένης κατοικῶν μηδὲν πλέον ἑτοίμαζε σεαυτῷ εἰ μὴ τὴν αὐτάρκειαν τὴν ἀρκετήν σοι.* Sim. V, 3: *ἐάν δέ τι ἀγαθὸν ποιήσῃς ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ, σεαυτῷ περιποιήσῃ δόξαν περισσοτέραν καὶ ἔσῃ ἐνδοξότερος παρὰ τῷ θεῷ οὗ ἔμελλες εἶναι.* Simil. VI, 3 ss. (vom *ἄγγελος τῆς τιμωρίας*). Sim. VIII, 6. Mand. IV, 3. (über die *μετάνοια*). Sim. IX, 15 (Tugenden und Laster). Vis. III, 3 und sonst über die Kirche. Sim. IX, 26 (über schlechte Diakonen). Mandat. VIII (Anlehnung an den Jakobusbrief) ibid. IX: *ἆρον ἀπὸ σεαυτοῦ τὴν διψυχίαν.* — Mit Funk und Hausrath bin ich über die Versetzung des pastor Hermæ in die Mitte des zweiten Jahrhunderts einverstanden; cfr. auch Schwegler, das nachapostolische Zeitalter Bd. 1, S. 328—342. Holtzmann a. a. O. „um 140“. Bonwetsch in seiner Geschichte des Montanismus, Beil. II hat mich nicht von der Unrichtigkeit dieser Zeitbestimmung zu überzeugen vermocht. Gass, der in seiner Geschichte der christlichen Ethik Bd. 1 § 17 den Hirten des Hermas namentlich durch Weglassung zu hoch stellt, weist noch hin auf die Zwiespältigkeit einzelner Begriffe, der Traurigkeit und selbst der Begierde und überhaupt auf die Neigung, die Begriffe zu teilen. Aber gerade bei der Aufzählung der Tugenden und Laster ist es mehr Häufung als Teilung, was der Verfasser giebt.

Glaube. Und diese Hoffnung richtet sich recht äusserlich zugleich auch auf die Belohnung der guten Werke.[1]

Gerade hier ist nun auch die **Didache**[2] zu erwähnen, da sie zum Pastor Hermae und zum Barnabasbrief in unverkennbar naher Beziehung steht. Auch in ihr die zwei Wege, der eine zum Leben, der andere zum Tod; auch in ihr die Aufzählung zahlreicher Sünden, die zu meiden, zahlreicher Gebote, die zu beobachten sind; auch in ihr die wiederholte Mahnung zum Almosengeben „als Sühne für die Sünden" und im Gedanken an den Lohn des „schönen Vergelters"; und endlich auch hier die Erinnerung an die Nähe der Parusie als Mahnung zur Wachsamkeit und zum Festhalten in den Versuchungen der letzten Zeit. Aber neben so manchem guten und schönen Wort und einer im ganzen an die Lehre des synoptischen Jesus und des Jakobusbriefes (übrigens auch an die Thessalonicherbriefe) sich anschliessenden einfachen Moral zugleich ein entschiedenes Herabsinken von dem Idealismus der ersten Anfänge („wenn du das ganze Joch des Herrn tragen kannst, so wirst du vollkommen sein; kannst du es aber nicht, so thue, was du kannst, cap. 6, 2. cfr. auch cap. 2, 7.) und eine teilweise erschreckende Äusserlichkeit. „Fastet für die, die euch verfolgen", heisst es in cap. 1; und

---

[1] Epistula Barnabae (ed. Funk a. a. O.) cap. 1—17 Bekämpfung des Judentums; cap. 18—21: die zwei Wege. cap. 1: *τρία οὖν δόγματά ἐστιν κυρίου. ζωῆς ἐλπὶς ἀρχὴ καὶ τέλος πίστεως ἡμῶν, καὶ δικαιοσύνη . . . ἀγάπη.* cap. 2: *ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης ὤν.* cap. 21: *ἐγγὺς ὁ κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ.* — Abfassungszeit erstes Viertel des zweiten Jahrhunderts; gnostische Anklänge z. B. cap. 9, 4.

[2] Dieses merkwürdige Schriftstück *διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν* ist von dem Nikomedischen Metropoliten Philotheos **Bryennios** (Konstantinopel 1883) erstmals veröffentlicht worden; A. **Wünsche** hat es ins Deutsche übertragen (Leipzig 1884); von der zahlreichen Literatur über die neu entdeckte Schrift giebt P. **Sabatier**, la Didachè ou l'enseignement des douze apotres, Paris 1885, S. 11—13 ein Verzeichnis. Ob die Didache älter oder jünger ist als die beiden mit ihr verwandten Schriften (Hermas und Barnabas), wage ich mit Bestimmtheit nicht zu entscheiden; doch wohl eher jünger, und jedenfalls nicht mit Sabatier in die Mitte des ersten Jahrhunderts „avant les grandes courses missionnaires de Paul" zu versetzen.

für das Fasten, auf das überhaupt grosser Wert gelegt wird, werden ausdrücklich und in ausgesprochenem Gegensatz zu der jüdischen Sitte zwei Tage in der Woche festgesetzt und ebenso eine bestimmte Zeit für das Fasten vor der Taufe fixiert. Vorgeschrieben wird weiter sogar die Zahl der an Einem Tage zu betenden Vaterunser, vorgeschrieben werden nicht nur die Ceremonien, sondern auch die Gebetsformeln bei der Eucharistie, und das Wort „gebet das Heilige nicht den Hunden“ wird so gedeutet, dass niemand am Abendmal teilnehmen dürfe, der nicht getauft sei. Äusserlich sind auch die Merkmale für den falschen Propheten (wenn er länger als zwei Tage bleibt oder um Geld bittet), und äusserlich-kirchlich die Vorschriften über den Unterhalt der wahren Propheten; und wenn das Prüfen und Scheiden der im Geiste redenden Propheten als Sünde bezeichnet wird, die nicht vergeben werden kann, so klingt das fast schon hierarchisch, nur dass es den Missionaren gilt und nicht den Bischöfen und Diakonen, die hinter jenen zurücktreten.

Trägt diese altertümliche Zusammenfassung der christlichen Sittenlehre, Liturgie und Kirchenordnung, aus judenchristlichen Kreisen und Anschauungen heraus bestimmt für heidnische Proselyten, einen teilweise spezifisch jüdischen Charakter, so ist dagegen der Eindruck des ersten Clemensbriefes ein durchaus paulinischer, in höherem Grade noch, als dies beim Barnabasbrief der Fall ist. Doch stehen auch hier die Werke in selbständiger Kraft und Bedeutung neben dem Glauben. Besonders betont wird die demütige und friedfertige Liebe, was mit der Tendenz des Briefes gegenüber den Wirren und Störungen in der korinthischen Gemeinde zusammenhängt. Dabei tritt die Vorbildlichkeit nicht nur Christi, sondern Gottes selbst und seiner harmonischen Schöpfung in den Vordergrund, ja selbst auf heidnische Vorbilder wird verwiesen, aber der herrliche Lohn des Gutesthuns doch nicht vergessen. Auch die Statuierung eines Unterschieds zwischen Klerus und Laien und der Wert, welcher der Fürbitte der Gemeinde beigelegt wird, ist nicht zu übersehen. Und endlich ist es überhaupt charakteristisch, dass vom wohldisciplinierten Rom aus in das tief zer-

klüftete Hellenentum hinein diese Mahnung zum Frieden erfolgt.[1]

Während diese beiden Briefe eine Abschleifung der Gegensätze anbahnen oder fortsetzen, wie verschiedene Schriften des Neuen Testaments selbst, so gehen die Pseudo-Ignatianischen Briefe noch einen Schritt weiter und betonen vor allem den kirchlich-katholischen Standpunkt. Der Einzelne muss sich dem Bischof fügen und ihn wie den Herrn selbst ansehen; auf dieser Einheit mit dem Bischof beruht die Einheit der Kirche. Von diesem Gesichtspunkt aus ist dann auch der Kampf gegen die judaisierende Richtung und ihre Gesetzlichkeit aufzufassen: dieselbe gilt bereits als eine häretisch unkirchliche Abweichung von dem Einen kirchlich rezipierten Glauben, der freilich selbst wieder als Gesetz und Gebot gefasst wird. Und ebenso sind aus der Zeit heraus Gedanken wie der zu verstehen, dass man lieber als Märtyrer sterben, denn als König leben solle und dass man dabei ein Nachahmer des Leidens Christi sei. Auch die Frage, wie sich der Ehelose zum Bischof verhalte, wird aufgeworfen und natürlich in kirchlichem Sinn dahin entschieden, dass derselbe nicht höher stehe als der Bischof — freilich ein bedenklicher sittlicher Boden, auf dem ein Unterschied gemacht wird zwischen Laien einerseits und Bischöfen und Ehelosen auf der andern Seite, und ein Zeichen, in welch' äusserlichem Geiste sittliche Fragen bereits gestellt werden.[2]

---

[1] Clementis ad Corinthios I, ed. Funk a. a. O. Sehr gut sagt Schwegler a. a. O. Bd. 2. S. 128. s. von diesem Brief: „er nimmt den Standpunkt der richtigen Mitte. Das katholische *καὶ* spielt die Vermittlerrolle. Diese äusserliche unvermittelte Verknüpfung der Gegensätze, diese alternierende Betonung bald der *πίστις* bald der *ἔργα*, die Halbheit beiden Parteien zugleich Recht zu geben, macht die Eigentümlichkeit unseres Briefes aus, dessen dogmatisches Gepräge man nur als ein verwaschenes, abgestumpftes, charakter- und individualitätsloses bezeichnen kann." Stellen vielfach, z. B. cap. 12, 32 s. Vorbildlichkeit Christi c. 16, Gottes c. 33, seiner Schöpfung c. 20, heidnische Beispiele c. 55, Lohn c. 35, Unterschied zwischen Priestern und *λαϊκοί* c. 40, Fürbitte c. 56. — Ob dieser Brief wirklich vom römischen Clemens Ende des 1. Jahrh. geschrieben ist? Es ist möglich, aber im Einzelnen doch nicht ohne manche Bedenken.

[2] Sancti Ignati epistulæ, ed. Funk a. a. O. Die Briefe sind wohl

Einfacher und sittlich feiner ist der Brief des Polykarp an die Philipper, obgleich auch er den kirchlichen Standpunkt der Unterordnung unter die Presbyter und Diakonen einnimmt. Doch haben seine Vorschriften an die einzelnen Stände sowohl als an die Christen überhaupt wenig Eigentümliches. [1]

Diesen Schriften allen fehlt, wie schon gesagt, der autoritative Charakter, oder wenn sie ihn auf kurze Zeit gehabt haben, so haben sie ihn doch frühe schon völlig und für alle Zeiten verloren. Sie sind dadurch, durch ihre fata als libelli, wenn auch nicht an und für sich, von den neutestamentlichen Schriften wesentlich verschieden, und für uns somit nur ein Denkmal für die Zeitströmungen, in denen sie entstanden sind. Sie alle liegen auf dem Übergang vom Gegensatz zwischen Judenchristentum und Paulinismus zu der Ausgleichung desselben innerhalb der Kirche und im Begriff der Kirche als der Einen, katholischen. Gerade hier sehen wir, wie die beiden Standpunkte, der judenchristliche und der heidenchristliche sich gegen einander abschleifen, natürlich nicht bloss, „auf dem organischen Wege rein innerer Umbildung,“ [2] sondern daneben

---

weder in dieser noch in der kürzeren Bunsen'schen Recension — textu ad exemplaria Syriaca et Armena recognito (Analecta Ante-Nicæna, vol. I, London 1854) echt. Doch kann hier auf diese verwickelte Frage nicht eingegangen werden; als Denkmäler des zweiten Jahrhunderts sind sie doch jedenfalls bedeutsam genug. — Stellen ad Ephes. 6: *τὸν οὖν ἐπίσκοπον δῆλον ὅτι ὡς αὐτὸν τὸν κύριον δεῖ προςβλέπειν.* cfr. ad Magn. c. 4, 6, ad Trall. c. 3, ad Phil. 3: *ὅσοι γὰρ θεοῦ εἰσὶν καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὗτοι μετὰ τοῦ ἐπισκόπου εἰσίν.* Über das Martyrium ad Rom 6: *καλόν μοι ἀποθανεῖν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἢ βασιλεύειν τῶν περάτων τῆς γῆς . . ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου.* Der Ehelose nicht höher als der Bischof ad Polyc. 5. Hier auch schon die Forderung kirchlicher Eheschliessung: *πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ κύριον καὶ μὴ κατ᾽ ἐπιθυμίαν.*

[1] Sancti Polycarpi Smyrnaeorum episcopi et Hieromartyris ad Philippenses epistula, ed. Funk a. a. O. Gegen die Echtheit des Briefes liegen keine erheblichen Bedenken vor, eher gegen die Integrität desselben. Doch hat diese Frage für uns kaum irgendwelche Bedeutung; darüber namentlich Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche 2. Aufl. 1857, S. 584 ss.

[2] So Pfleiderer, der Paulinismus S. 494 im Anschluss an die

auch vielfach „auf dem mechanischen äusserer Transaktionen und Kompromissakte“, und wie beide schliesslich einmünden in den kirchlichen Katholicismus. Dass der Paulinismus dabei von seinem Besten eingebüsst, dass das Judentum dazu vielfach mehr als die Form hergegeben und veräusserlichend auf die christliche Sitte und Sittenlehre eingewirkt hat, das zeigen schon diese Schriften der apostolischen Väter und das wird sich im Verlauf der Darstellung noch mehr zeigen. Zunächst haben wir nun zu sehen, wie sich das katholische Kirchentum jener Zeit nach rechts und nach links der Übertreibung zu erwehren hatte und dadurch vollends dazu gelangte, sich auf sich selbst zu besinnen und zu fixieren.

Zuvor nur noch eine Bemerkung zu den eben besprochenen Schriften: unter ihnen haben wir mehrere Pseudepigrapha, und wir werden in diesen Anfängen des Christentums noch anderen begegnen. Sehr hart urteilt darüber Gass,[1] wenn er sagt: „der Ethiker ist verpflichtet, diese Betriebsamkeit einer periodischen Krankheit zu vergleichen, sie war in der That ein literarisches Laster, durch welches das Traditionsprinzip gestärkt, das Gewissen der Schreiber gelockert, das Urteil der Leser getrübt und zuweilen bis zur Blödigkeit abgestumpft worden ist“. Zu den mildernden Umständen, die er hiefür anführt, möchte ich nur noch den hinzufügen, dass dieses literarische Laster, wenn es eines war, schon im Neuen Testament reichlich geübt wurde, also gewissermassen sanktioniert war, und überdies an ein früher zitiertes Wort von Hegel[2] erinnern, der sich über diese, nicht nur christliche Zeitkrankheit drastisch so ausdrückt: „diese

---

Auffassung Ritschls, die Entstehung der altkatholischen Kirche. Ich läugne durchaus nicht die natürliche (aber nur nicht das unklare: organische, unter dem man sich alles und nichts denken kann) Umbildung des Paulinismus, aber ich rechne dazu auch „Kompromissakte“, die im Leben einer Kirche ebenso notwendig und natürlich (wenn auch nicht organisch) sind, wie im Leben des Staates.

[1] Gass, a. a. O. § 36, S. 91. cfr. auch Hausrath a. a. O. S. 123 ss.

[2] Bd. 1 meiner Geschichte der Ethik S. 223, wo ich diese Bemerkung Hegels aus dessen Geschichte der Philosophie Bd. 3 bereits angeführt habe.

Menschen lügen an einem fort; denn sie sind des Auffassens eines Wirklichen unfähig, weil es für ihren Geist alle Bedeutung verloren“.

2. Den Gegensatz zwischen Judenchristentum und Paulinismus finden wir im Neuen Testament ursprünglich verkörpert in den Uraposteln auf der einen, in Paulus auf der andern Seite. Der Konflikt, den uns Paulus im Galaterbrief erzählt und dessen Schärfe die Apostelgeschichte vergebens abschwächen und verschleiern möchte, wurde damals nur äusserlich beigelegt: jeder Teil ging seinen eigenen Weg, die Unterstützung der ärmeren Judenchristen durch die Heidenchristen bildete das einzige Band zwischen beiden. Dieser Gegensatz tritt aber schon in den späteren Schriften des Neuen Testaments zurück, nur die paulinischen Briefe und die johanneische Apokalypse halten ihn in seiner ganzen Schärfe fest; die übrigen alle nehmen eine mehr oder weniger vermittelnde Stellung ein, andere wie das Johannes-Evangelium stehen sogar völlig darüber. Natürlich, die Nachfolger hatten nicht mehr dasselbe Interesse an der Hervorkehrung der trennenden Punkte, wie die Apostel selber, und die Anhänger des Paulus hatten nicht die Fähigkeit, mit derselben dialektischen Schärfe wie er von seinen Prämissen aus Judentum und Christentum auseinanderzuhalten. Der Paulinismus siegte zwar, denn er war der Vertreter des Fortschritts, und die Zahl der Heidenchristen wurde bald so gross, dass die Judenchristen dagegen verschwanden; aber er musste sich wie oben gesagt doch auch zu manchen Konzessionen und Kompromissen herbeilassen und mehr als man wusste und wollte, hielt der jüdische Geist der Gesetzlichkeit und theokratischen Ordnung seinen Einzug auch in die heidenchristlichen Gemeinden. Umgekehrt wichen die Judenchristen nur Schritt für Schritt zurück und verteidigten hartnäckig jede Position. So fanden sie wohl bei ihrer „nie ruhenden Proselytenmacherei und Zudringlichkeit“ eine vorübergehende Ausgleichung in der Forderung der sogenannten Noachitischen Gebote, durch deren Beobachtung die Heidenchristen als Proselyten des Thors in die christliche Gemeinschaft zugelassen werden sollten (Apostelgesch. cap. 15). Natürlich aber liessen sich jene

nicht einmal soviel aufladen, und so ist es fraglich, ob dieser Versuch mehr als ein Vorschlag, ob er wirklich je praktisch, vielleicht zur Zeit der Abfassung der Apostelgeschichte in einzelnen stark gemischten Gemeinden auf kurze Zeit praktisch gewesen ist. Und auch das Aufgeben der Beschneidung nicht nur als Forderung an die Heidenchristen, sondern im eigenen Lager genügte bei weitem nicht. Der Paulinismus und seine universalistische Richtung, sein freier Geist, seine christliche Selbständigkeit gewann Boden, blieb Sieger. Die Folge war, dass wer sich diesem Zuge der Zeit nicht fügte und anschloss, bei Seite geworfen wurde. Das Judenchristentum verschwand nicht, aber es wurde zurückgedrängt, wurde zur unkirchlichen ketzerischen Sekte. Vielfach war freilich die Grenzlinie zwischen kirchlichem und unkirchlichem Judenchristentum lange Zeit eine fliessende. Der Hirte des Hermas, zum Teil auch die Didache stehen trotz aller Kirchlichkeit diesem ketzerischen Judenchristentum sehr nahe, und der sogenannte zweite Brief des Clemens zeigt sich noch ums Jahr 200 bemüht, diesen zurückgebliebenen Christen Raum innerhalb der Kirche zu schaffen.

Aber mochte man die Grenze noch so unbestimmt, noch so weit ziehen, irgendwo hörte die Kirchlichkeit doch auf, und jenseits dieser Linie standen die ketzerischen E b i o n i t e n. Die Ebioniten sind ursprünglich niemand anderes, als die jüdischen Christen Palästinas, die echten Schüler und Anhänger Jesu und seiner Apostel. Durch diese standen sie in einer gewissen Abhängigkeit vom Essenismus; als nun aus Anlass des Krieges gegen die Römer diese Christen nach Pella auswanderten, kamen sie hier in direkten Verkehr mit Essenern und nahmen aufs neue eine Reihe essenischer Sitten und Gebräuche an, liessen sich auch zum Teil nun erst die Taufe an Stelle der blutigen Beschneidung gefallen, da sie darin die Ähnlichkeit mit den essenischen Waschungen erkannten, und überdies blieb ihnen durch diese Konzession noch längere Zeit die Stellung innerhalb der Kirche gewahrt. Aber allmählich mussten diese armen, gedrückten Leute, welche vom Weiterfluten des christlichen Geistes mehr oder weniger unberührt blieben, diese Stillen im Lande ebenso zur christlichen Sekte

werden, wie die Essener, die auch echte Juden waren und bleiben wollten, zur jüdischen Sekte geworden waren.

Dass nun diesem sektiererischen und stark essenisch gefärbten Judenchristentum Paulus als der falsche Prophet galt, den sie teilweise in der Gestalt des Magiers Simon aufs heftigste befehdeten, wird uns nicht Wunder nehmen; und ebenso ist es natürlich, dass ihnen Jesus der Messias, also ein Mensch blieb, und sie darum von seiner Gottessohnschaft und seiner Präexistenz als Logos nichts wissen wollten. Vor allem aber hielten sie — und dies ist für uns die Hauptsache — am mosaischen Gesetz und seiner Verbindlichkeit fest, zunächst für sich, dann aber auch, wenigstens in den strengeren ebionitischen Kreisen, für die Heidenchristen. Daneben hatten sie, wie sie im essenischen Sinn die Beschneidung fallen und an ihre Stelle Taufe und tägliche Waschungen treten liessen, mit dieser Sekte die dualistisch-asketische Haltung gemein, enthielten sich wie jene des Weins und des Fleisches, dachten gering von der Ehe, die sie ganz verwarfen oder doch der Virginität weit nachsetzten, bekämpften den Reichtum und die Reichen und hatten wohl auch kommunistische Tendenzen, worauf die Erzählung der Apostelgeschichte von der Gütergemeinschaft der Urgemeinde [1] hinweisen dürfte. Ja dieser Zug war so charakteristisch, dass sie ihm den Namen Ebioniten oder Arme verdankten, sei es dass sie sich denselben als Ehrennamen selbst beilegten oder als einen ihnen von anderen gegebenen Spottnamen wie die Geusen bereitwillig acceptierten. Der essenischen Neigung zur Apokalyptik entspricht ihr sinnlich gefärbter, stark ausgeprägter Chiliasmus, und endlich teilen sie auch noch die Abneigung gegen den Eid und das Verbot zu schwören mit dieser jüdischen Sekte. Wenn wir uns nun erinnern, dass alle diese Züge in der Lehre Jesu selbst Anhaltspunkte haben und ebenso auch in der Apokalypse und im Jakobus-

[1] Darüber s. den schon genannten Aufsatz von Holtzmann, die Gütergemeinschaft der Apostelgeschichte in den Strassburger Abhandlungen zur Philosophie, S. 25—60, der übrigens den Zusammenhang mit dem Essenismus nicht gelten lassen will. Kommunistisch klingt auch eine Stelle in der Didache cap. 4, 5.

brief zu finden sind, so ist die Kette vom Essenismus durch Johannes den Täufer und dessen Schüler Jesus, durch die Urapostel und Jakobus den Jüngeren, diese Idealgestalt des jüdisch frommen Urchristentums, herüber zum Ebionitismus durchaus geschlossen. Und endlich ist es bei diesem Zusammenhang mit den Essenern, die ja auch spekulierten und ihre Ethik dualistisch begründeten, nicht auffallend, dass die Ebioniten sich auch mit der gnostischen Spekulation verbanden.[1] Ehe wir davon sprechen können, müssen wir jedoch zuvor diese Gnosis selbst kennen lernen.

3. Wie nämlich der Ebionitismus zur Sekte wurde, weil er das Christentum in die Gefahr brachte, im engen Kreise zu verknöchern und zu versteinern und in unauflöslicher

[1] Meine Ansicht vom Ebionitismus ist im Allgemeinen die der Baur'schen Schule (cfr. z. B. Baur, das Christentum und die christl. Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Ders. Vorlesungen über die christl. Dogmengeschichte Bd. 1. Schwegler, das nachapostolische Zeitalter, Bd. 1 u. a. m.), doch betone ich noch etwas mehr als sie die essenische Abstammung des zur Sekte gewordenen Urchristentums, wie das schon Ritschl, a. a. O. S. 178 ss. gethan hat, der freilich Ebioniten und Urchristentum trennt und in jenen die zu Christen gewordenen Essener sieht; das scheint mir aber apologetische Phantasie. Von den Ebioniten berichtet u. a. hauptsächlich Euseb. Hist. eccl. III, 28. Epiphan. κατὰ αἱρεσ. XXX. 125—162. Origenes contra Celsum V, 61. 65. II, 1. Iren. contra hæres. c. 22. (Pseudo-Origenes), Philosoph. contra hær. VII, 34. cfr. auch das Bild, das Hegesipp von Jakobus, „dem Bruder des Herrn“ entwirft, Euseb. hist. eccl. II, 23. Die Frage, wie sich die sogen. Nazaräer des Hieronymus zu den Ebioniten verhalten haben, ist für uns unerheblich. Dass es zwei Parteien innerhalb der Sekte gab, eine mildere und eine strengere, von denen namentlich hinsichtlich der Person Christi die eine noch „kleiner“ von diesem dachte als die andere, steht allerdings fest. Wichtiger ist für uns die Differenz, dass sie nach Epiph. a. a. O. 126, B. 139, C. die παρθενία, die Ehelosigkeit anfänglich hochhielten, später untersagten, sogar auf frühzeitige Verheiratung drangen. Sollten sich die einen in dieser Frage von der Mehrzahl der Essener getrennt haben und, wie ja auch manche von diesen gethan, zur Alttestamentlichen Auffassung der Ehe zurückgekehrt sein? cfr. auch Ritschl a. a. O. S. 207. Die Hochhaltung der παρθενία in judenchristlichen Kreisen beweist übrigens vor allem der Pastor Hermae. Die Didache erwähnt merkwürdiger Weise die Frauen gar nicht, nur cap. 4, 6 s., die Töchter neben den Söhnen, die Mägde neben den Knechten; ihre Vorschriften klingen aber doch asketisch.

Gebundenheit und Abhängigkeit vom Judentum und seinem Partikularismus mit diesem zu stehen und zu fallen, so wollte umgekehrt die Gnosis die junge Lehre hinausreissen in das Meer eines schrankenlosen Universalismus, so dass durch sie das Christentum Gefahr lief, seine spezifische Bedeutung einzubüssen und mit orientalisch-hellenischen Philosophemen eine Verbindung einzugehen, die seinen Untergang ebenso unausbleiblich nach sich gezogen hätte, wie jene andere mit dem Judentum. Wir haben gnostische Ideen schon im Neuen Testament vorgefunden, und das ganze zweite Jahrhundert hindurch blieb die Gnosis eine Macht, die teilweise noch spät im dritten Jahrhundert nicht überwunden war. Es beweist das zugleich, dass neben den Armen und Einfältigen, den geringen und kleinen Leuten, auf deren Bekehrung das Urchristentum fast ausschliesslich sich hatte beschränken müssen, nun auch die höheren Stände, die Kreise der Gebildeten der neuen Lehre zufielen, dass dieselbe also aufhört, den Griechen eine Thorheit zu sein. Denn die Gnosis ist nichts anderes als eine Verbindung, eine Anwendung der Philosophie auf die Religion. Wir haben hier nicht zu untersuchen, welche Philosopheme wesentlich Einfluss auf das Christentum gewinnen; es genügt die Bemerkung, dass es der von der alexandrinischen Philosophie herstammende, mit dem Neuplatonismus parallel gehende Zug der Zeit überhaupt und dass es zugleich der im römischen Reich grossgezogene religionsphilosophische Synkretismus ist, welcher auf das Christentum aufmerksam wird und es als Moment in sich aufnimmt.

Und ebensowenig haben wir eine Klassifikation aller einzelnen gnostischen Systeme und eine Darstellung derselben zu geben; das ist Aufgabe der Dogmengeschichte. Hier ist nur zu reden von der Einwirkung der gnostischen Spekulation auf die Ethik, und zu dem Behuf müssen wir die charakteristischen Vertreter der verschiedenen Richtungen der gnostischen Moral kennen lernen. Dabei wäre freilich nicht viel Gutes zu erzählen, wenn wir den Berichten und Urteilen der kirchlichen Schriftsteller unbedingt Glauben schenken wollten, die im Kampfe gegen sie als Häretiker und beleidigt durch

den Anspruch der Gnostiker, über den „Kirchlichen“ zu stehen, vielfach recht ungerecht gegen diese gefährlichen Gegner sind und so schlimme Dinge von ihnen erzählen, dass wir in der That vieles davon abziehen müssen: die Gnostiker waren besser als ihr Ruf, auch ist ihnen nicht alles aufzubürden, was schlechte Gesellen gethan, die sich in ihre Kreise drängten, oder excentrische Köpfe ausgesprochen haben, die Konsequenzen zogen, welche wohl die Parteihäupter selbst am entschiedensten würden abgelehnt haben. So stehen denn nicht wenige dieser gnostischen Schulen durchaus auf dem Boden der gewöhnlichen christlichen Moral, ja diese verdankt dem einen und andern derselben geradezu Förderung und Anregung. Abweichend von dieser aber lassen sich allerdings zwei extreme Richtungen unterscheiden, die freilich wieder näher an einander grenzen, als es auf den ersten Blick möglich scheint, eine streng asketische und eine libertinistisch-sittenlose. Man könnte daran denken, jene erste, die übrigens der Sitte des damaligen Christentums nahe genug steht, mit der jüdischen, diese andere mit der heidnischen Richtung der Gnosis zu identifizieren, in jener also einen ebionitischen Rückschritt, in dieser eine paulinische Überspannung zu sehen. Allein wenn wir hören, dass z. B. Marcion, dieser ausgesprochene Pauliner, in der Ehefrage ganz asketisch dachte, so werden wir uns doch nach andern Motiven dieses Unterschieds umsehen und zu diesem Behuf vor allem hören müssen, was die Gnostiker eigentlich lehrten.

Zu thun war es ihnen, wie der ganzen damaligen Philosophie, um die Frage nach der Herleitung des Endlichen und Bösen vom Unendlichen und Guten. Wo diese Frage auftritt, da ist Dualismus, denn aus dem Dualismus heraus ist sie geboren. Diesen Dualismus sucht nun auch die Gnosis zu überbrücken durch Zwischenwesen aller Art, namentlich durch die Annahme, dass nicht der höchste Gott die Welt geschaffen habe, sondern eben ein solches Zwischenwesen, der sogenannte Demiurg, den manche mit dem Judengott des Alten Testaments identifizierten. Daraus entsprang dann jene Trennung der beiden Eigenschaften Gottes, Gerechtigkeit und Güte, daraus die Bekämpfung des

Judentums als eines untergeordneten oder dem Christentum geradezu feindlich entgegenstehenden Prinzips, und daraus endlich die Lehre, dass das Böse in der Materie seinen Sitz habe. Für die Ethik konnte sich dabei ein Doppeltes ergeben: einmal aus dem Gegensatz gegen das Judentum und seinen Gott der Gegensatz gegen das jüdische Gesetz und gegen alle Gesetze überhaupt, der Antinomismus, der sich am bezeichnendsten in dem Satze ausspricht: „da der Judengott gesagt hat: du sollst nicht ehebrechen, so brechen wir die Ehe, um sein Gebot zu nichte zu machen“. Andererseits folgt aus dem Gedanken, dass die Materie die Quelle des Bösen sei, wie in der Christologie der sittlich nicht ganz unbedenkliche Doketismus, so für die Ethik die Forderung, dass man sich von der Materie möglichst frei machen, das Körperliche möglichst überwinden müsse, so dass also jener antinomistischen Sittlichkeit dort eine streng asketische Richtung hier gegenübersteht. Und fürs dritte konnten diese beiden Anschauungen sozusagen eine Syzygie — um mich dieses gnostischen Ausdrucks zu bedienen — mit einander eingehen: wie kann, so räsonnierten manche, der Leib besser überwunden, das Fleisch besser unschädlich gemacht und überdies in seiner völligen Wertlosigkeit und Gleichgiltigkeit hingestellt werden, als wenn man sich es abnutzen lässt, wenn man sich ihm hingiebt, um zu zeigen, dass man nicht davon affiziert wird, und ihm durch häufigen Genuss den Stachel der Lust nimmt? Endlich: überall da, wo die Materie mit dem Bösen identifiziert wird, hat das Böse niemals den akuten Charakter, es ist nur etwas Negatives, ist nur der notwendige Gegensatz des Guten, also schliesslich fast indifferent; und auch für diese Auffassung giebt es Anhaltspunkte in den gnostischen Systemen.

Mit dieser materiellen Seite der Gnosis hängt aber auch ihre Form als Gnosis, als Spekulation in einer für die Ethik nicht unwichtigen Frage zusammen, ohne dass wir diese formale Seite als das spezifische Merkmal der häretischen Gnosis in den Vordergrund stellen wollen und dürfen. Gnostiker sein ist nicht jedermanns Sache, und daher hat die Gnosis dem demokratischen Zug des vulgären Christentums gegen-

über eine durchaus aristokratische Haltung, indem sie sich und ihre Anhänger als Pneumatiker unterscheidet von den Hylikern und Psychikern, die Naturen des Geistes von den nur materiellen oder doch tief in die Materie verstrickten Weltleuten und den auf dem Boden des blossen Glaubens stehenden gewöhnlichen Christen. Wenn sie aber darin natürliche Unterschiede sahen, so gefährdeten sie damit die Ethik, weil sie nicht nur die Freiheit aufhoben, was vielleicht ganz wohl ohne Gefährdung des Ethischen geschehen kann, sondern zu etwas Natürlichem und Angeborenem machten, was jedenfalls ein Gewordenes und Sache der Entwicklung ist, und weil sie damit das Gefühl der Verantwortlichkeit und Schuld wegnahmen, ohne welches eine Sittlichkeit nicht bestehen kann. Denn wieder, wie durch seine Verquickung mit dem Materiellen als solchem, verliert damit das Böse als Natürliches den Stachel der Schuld: seine Überwindung hört auf Sache und Aufgabe des Einzelnen zu sein und wird ein Moment im kosmischen Process der Welterlösung, die hier an die Stelle der christlichen Menschheitserlösung tritt. Übrigens lag diese Auffassung auch der kirchlichen Anschauung nicht so fern, da ja schon im Neuen Testament die Beziehung des Werkes Jesu auf das Reich der Dämonen nicht fehlt, und da überhaupt der Dämonenglaube die ganze Zeit und so auch das Christentum jener Zeit mehr als gut war erfüllte und beherrschte, wie wir das noch im Einzelnen sehen werden. [1]

---

[1] Über die Gnosis cfr. neben der veralteten „genetischen Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme“ von Neander 1818 vor allem Baur, die christliche Gnosis 1835, das Christentum der ersten drei Jahrhunderte 1860 und Vorlesungen über die Dogmengeschichte Bd. 1, 1865. Wenn ich seiner geistreichen Klassifizierung der gnostischen Systeme (je nachdem sie nur das Christentum, oder Christentum und Judentum, oder endlich neben diesen auch noch das Heidentum gelten lassen) nicht folge, so hat das eben darin seinen Grund, dass ich es nicht mit den gnostischen Systemen, sondern nur mit ihrer Ethik zu thun habe. Das übersieht Neander in seinen Vorlesungen über Geschichte d. christl. Ethik 1864, der seine Unterscheidung einer judaistischen und antijüdischen, einer theistischen und pantheistischen Richtung auch auf das Ethische übertragen möchte. Übrigens hat schon Clem. Alex. Strom. III, c. 5 ähnlich wie ich unterschieden zwi-

Lernen wir nun die Vertreter für alle diese verschiedenen Auffassungen des Ethischen im einzelnen kennen, wobei es uns aber natürlich, um dies nochmals zu betonen, nicht um die Kenntnis der gnostischen Systeme, sondern nur um die Hauptrichtungen der gnostischen Beantwortung sittlicher Fragen zu thun ist. Der Gegensatz zur gewöhnlichen sittlichen Weltanschauung tritt charakteristisch hervor in der Theorie der Ophiten, welche jedenfalls in ihren Anfängen zu der frühesten Schichte der Gnosis gehören: sie oder vielmehr die eine Richtung von ihnen, die sogenannten Kainiten, sahen im Sündenfall der ersten Menschen ein Glück, einen Fortschritt, sofern diese dadurch sich losmachten von dem untergeordneten Schöpfergott Jaldabaoth und sich zur Erkenntnis des höchsten Gottes erhoben, welche ihnen jener hatte verwehren wollen; und da dies der erste Schritt zur Erlösung ist, welche in Christus sich vollendet, so sehen einige in der Schlange geradezu Christus selbst (die Kainiten), während eine andere weniger radikale Partei (die Sethiten) den Schöpfergott nicht als böse, sondern nur als beschränkt, die Schlange nicht als gutes Prinzip, sondern als bösen Dämon gelten lassen will, der wider seinen Willen den Zwecken der höheren Weisheit in ihrem Erlösungsplane dienen musste. Jesus aber, den freilich unter seinen Jüngern nur Judas verstanden hat, führt durch die Mitteilung seiner höheren Erkenntnis alle Lichtkeime aus der irdischen Sphäre zu der höheren Lichtregion zurück und vollendet so den Erlösungsprocess der Welt. Ähnlich dachten die Peraten, nur dass

---

schen solchen, die lehren *ἀδιαφόρως ζῆν* und solchen, welche *τὸ ὑπέρτονον ἄγουσαι ἐγκράτειαν διὰ δυσσεβείας καὶ φιλαπεχθημοσύνης καταγγέλουσιν*. — cfr. auch Lipsius in Ersch und Gruber's Encyklopädie, I, 71 Artikel: Gnosticismus, und Überweg-Heinze im Grundriss d. Geschichte d. Philos. 2. Teil § 7. Die Hauptquellen für die Kenntnis der Gnosis und ihrer einzelnen Systeme sind folgende: Pseudo-Origenes (Hippolyt.) *φιλοσοφούμενα, κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*. Irenæus, lib. V adversus Hæreses (ed. Wigan Harvey, der in der Vorrede eine ausführliche Darstellung der einzelnen gnostischen Systeme giebt. Dazu cfr. Böhringer, die Kirchengeschichte der 3 ersten Jahrh. Bd. 1, S. 325 ss.). Epiphanius *κατὰ αἱρέσεων*. Clemens Alex. Stromat. Von Tertullian verschiedene Schriften gegen Gnostiker, u. a. m.

sie den Dualismus stärker betonten und den Auszug aus Ägypten, d. h. das Verlassen, das Abthun des Leibes und der Welt der Vergänglichkeit energisch verlangten.

Trotz der teilweise recht paradoxen Sätze der Ophiten und Peraten wissen wir doch nichts von praktischen Konsequenzen, die sie daraus gezogen hätten; und ebenso hält sich Valentin mit seinen Schülern im allgemeinen auf dem gegebenen Boden der christlichen Sitte, höchstens dass sie den Genuss des Götzenopferfleisches für etwas sittlich Indifferentes ansahen und daher denselben nicht meiden zu müssen glaubten. Charakteristisch für sein System ist bekanntlich die Idee der Syzygie, wornach sich die ganze überirdische Welt der Äonen in männliche und weibliche Potenzen teilt. Obgleich nun dabei das Weibliche als das weniger Vollkommene herabgedrückt wird, so ergiebt sich doch andererseits daraus die Anerkennung der Ehe, die als ein kosmisches Prinzip sittlich durchaus unverwerflich sein muss. Und so hat auch ein Schüler Valentins, Ptolemäus, den Wert des mosaischen Gesetzes anerkannt, das wenigstens im Dekalog das Werk eines guten, das Böse hassenden Gottes sein müsse; aber allerdings finden sich menschliche Zusätze darin, die das Gesetz verunreinigen und daher vom Erlöser aufgehoben und ausgeschieden worden seien. Dahin gehört vor allem der jüdische Grundsatz: Auge um Auge, Zahn um Zahn, der der Güte des Vaters aller Dinge widerspricht. Der dritte Teil des Gesetzes endlich ist typisch und symbolisch; es sind dies die Gebote über Opfer, Beschneidung, Sabbat, Fasten, Feste und dergl. Alle diese Dinge sind nicht buchstäblich, sondern geistig zu verstehen: an Stelle der Opfer tritt Gebet und Wohlthun, an Stelle der äusseren Beschneidung diejenige des Herzens, die wahre Sabbatfeier besteht im Ruhen von allen bösen Werken, und ebenso das rechte Fasten in der Enthaltsamkeit von allem Schlechten, dem gegenüber das körperliche Fasten nicht aufgehoben, aber zum blossen Bild und zur Vorübung herabgedrückt wird. So wird Ethisches und Juridisches, Geistiges und Somatisches, Göttlich-Gutes und Ungöttlich-Ungerechtes im Gesetz unterschieden, und darum das Ganze nicht auf den höchsten Gott, sondern auf

den Demiurg zurückgeführt, der weder gut noch böse, eine Art von Mittelwesen ist, dem vor allem die Gerechtigkeit und ihre Handhabung zukommt. Und wie Ptolemäus die gute Gesinnung als die einzig richtige Befolgung des Gesetzes gelten lassen will, so erklärt Herakleon, ein anderer Schüler Valentins, höher als das Bekenntnis Christi mit Worten vor Gericht stehe das Bekenntnis in Glauben und Leben; denn diejenigen verleugnen ihn in Wahrheit, welche nicht in ihm leben und weben.

Auch in der Frage nach der Willensfreiheit, die auf gnostischem Boden eigentlich keine Stelle finden konnte, suchten manche eine Vermittlung mit der gewöhnlichen Weltanschauung, so vor allem der Syrer Bardesanes,[1] der die Willensfreiheit, als herrlichstes Geschenk Gottes an die Menschen, unabhängig erhalten will einerseits von der Naturbestimmtheit, andererseits vom Schicksal und seinem Einfluss auf den Menschen, dem er daher die volle Verantwortung für Gutes und Böses zuweist. Dabei gewinnt er den sittlichen Grundsatz, dass jeder das Böse meiden und statt dessen thun solle, was er liebe und wünsche, dass es auch ihm geschehe; das ist der Wille Gottes und ihn zu erfüllen ist nicht schwer; denn Gutes zu thun ist seiner Natur angemessen und daher eine Freude für den Menschen. Noch eingehender haben Basilides und sein Sohn Isidor jene Frage erörtert. Jenem ist der Weltprozess eine Scheidung der anfänglichen Mischung, die er als gegebene einfach voraussetzt. So ist denn auch der logischen Seele von Anfang an allerlei Böses beigemischt, das in der Natur der Pflanzen und Tiere als Triebe und Affekte eine Analogie hat. Weil aber dadurch das Böse als etwas Natürliches oder jedenfalls von einem früheren Fall der Seelen Herrührendes erscheint, wie ja auch das Leiden der Menschen zu diesem Bösen im Menschen in ein Verhältnis gesetzt wird, so könnte sich der schlechte Mensch darauf berufen und sagen: ich that es also nicht freiwillig, sondern gezwungen.

---

[1] Über ihn s. A. Merx, Bardesanes v. Edessa, Halle 1863. Derselbe giebt auch eine Übersetzung des Dialogs „das Buch der Gesetze der Länder" oder „gegen das Schicksal", der übrigens nicht von Bardesanes selbst, sondern von einem seiner Schüler verfasst ist.

Dem gegenüber erklärt nun aber Isidor: diese Entschuldigung könne nicht gelten; denn das sei eben unsere Aufgabe, mit dem vernünftigen Seelenteil Herr zu werden über die niedere Schöpfung in uns; denn man brauche nur das Gute zu wollen, so werde man es auch erreichen. Ebenso blieb diese Sekte auch in der Frage nach der Berechtigung der Ehe auf dem Boden der Natur, wenn sie gleich die Enthaltsamkeit empfahl und die Ehe als etwas nicht Notwendiges ansah.

Wenn Baur hierüber mit Recht urteilt,[1] dass Basilides „zu nüchtern und besonnen war, um aus seinen (dualistischen) Prinzipien sogleich die schroffsten Folgerungen zu ziehen", so waren andere so nüchtern und besonnen nicht, sondern zogen solche Konsequenzen nach rechts und nach links. So erklärten die Korpokratianer, die kühnsten Vertreter dieser „Antitakten", dass die Hauptaufgabe des Gnostikers darin bestehe, das Irdische zu verachten, und darum könne jeder, der dies thue, Jesu gleich, ja sogar besser und höher werden als er. Diese Verachtung des Irdischen aber führte sie dazu, dass sie behaupteten, alles was bei den Menschen für schlecht gelte, sei an sich nicht schlecht, da von Natur alles schön, oder wohl richtiger ein Adiaphoron sei; nun müsse die Seele alles durchgemacht und durchlebt haben, ehe sie vom Körper frei werde, und daher habe sie keine, auch die schlechteste Handlung nicht zu unterlassen, um alles kennen zu lernen und in Einem Leben vom Körper frei zu werden. Eigentümlich ist die Konsequenz, welche daraus Epiphanes zog. Er ging aus von der göttlichen Gerechtigkeit, die er mit der allgemeinen Gleichheit identifizierte. Gott kennt keinen Unterschied zwischen Arm und Reich, Volk und Herrscher, Vernünftigen und Unvernünftigen, Weib und Mann, Freien und Sklaven. Erst die Gesetze haben solche Unterschiede statuiert und darum widersprechen sie der Gemeinschaft des göttlichen Gesetzes; sie haben das Mein und Dein und alle Ungleichheit in die Welt gebracht, während Gott alles zu

[1] Baur, d. christl. Gnosis, S. 226, Anm. 48. Die interessante Ausführung des Basilides über das Leiden findet sich Clemens Alex. Strom. IV, 12; die Äusserungen Isidors über den freien Willen ibid. lib. II, 20.

gemeinsamem Gebrauch und Besitz geschaffen hat, nicht nur Weinberge und Getreide und Feldfrüchte, sondern auch das Weib für den Mann. Güter- und Weibergemeinschaft, vermutlich unter Berufung auf Plato's Republik, wurde also hier gelehrt und vielleicht auch sofort praktisch geübt. Man bezeichnet diese Libertiner mit dem zusammenfassenden Namen der Nikolaiten, von denen im allgemeinen berichtet wird, dass sie ihr unsittliches Leben mit dem Grundsatz zu decken gesucht haben: man müsse das Fleisch abnützen, was mit dem von den Korpokratianern Berichteten ungefähr auf dasselbe hinauskommt.

Häufiger aber zogen die Gnostiker aus ihrem Dualismus die entgegengesetzte Konsequenz. Die eigentümlichste Stellung nimmt hiebei Marcion ein, welcher den Paulinismus auf die Spitze treibt und in der Überspannung desselben den Demiurg als Gott des Judentums in schroffsten Gegensatz zum höchsten Gott stellt: jener als Gott des Gesetzes vertritt das Prinzip der Gerechtigkeit, die zur Grausamkeit wird, der wahre Gott des Evangeliums, den Christus geoffenbart hat, das Prinzip der Güte, und diese beiden haben nichts mit einander gemein. Weil nun der Gott des Judentums zugleich Schöpfer der irdischen Welt ist, so ist alles Irdische, Fleischliche, Körperliche verwerflich. Daraus ergiebt sich eine asketisch-negative Moral, welche sich vor allem in der Bestreitung der Ehe zeigt: wer Marcion's Anhänger werden wollte, durfte nicht heiraten oder wenn er bereits verheiratet war, musste er die schon geschlossene Ehe wieder auflösen.

Und fast noch schroffer war der Dualismus Saturnin's, der ein Reich des unerkennbaren Gottes und ein solches des Satans und dementsprechend zwei Klassen von Menschen unterschied. Heiraten nun und Kinderzeugen erklärte er wie der gnostische Apologet Tatian als vom Satan herrührend, und forderte daher Ehelosigkeit und überhaupt eine asketische Lebensweise auch im Essen und Trinken, namentlich Enthaltung von aller Fleischnahrung.

Wir haben seither nur von solchen Gnostikern gesprochen, welche dem Judentum entweder geradezu feindlich gegenüber standen oder in demselben doch höchstens nur eine unterge-

ordneteVorstufe imWeltprozess sahen, Christentum und Judentum also mehr oder weniger schroff von einander trennten: es gab aber auch eine Art der Gnosis, welche sich mit dem Judentum liierte, dem als essenisch-alexandrinischen ja ohnedies die Spekulation nicht fremd war. Am bekanntesten ist das System der gnostisch-ebionitischen pseudoklementinischen Homilien, ethisch wichtiger der gnostische Dialog Pistis Sophia. Der Verfasser der Homilien steht auf dem Boden des jüdischen Monotheismus, der für ihn dadurch eine ethische Seite gewinnt, dass er der gnostischen Lehre vom Demiurg gegenüber erklärt, der Mensch könne jedenfalls nur seinen Schöpfer als Gott verehren, da er mit diesem durch natürliche und ethische Bande verknüpft sei. Weil ihm aber dieser Eine Gott gerecht und gut ist, bringt ihn die Frage nach dem Woher des Bösen in Verlegenheit, über welche auch die Betonung der Willensfreiheit nicht hinweghilft. Charakteristisch auch für dieses System ist der Begriff der Syzygien, in denen das männliche Prinzip ganz Wahrheit, das weibliche ganz Irrtum ist; darauf beruht der Gegensatz der wahren und der falschen Prophetie, der jetzigen und der künftigen Welt, darauf auch der Gegensatz des reinen Judentums und des dämonisch-polytheistischen Heidentums mit seiner tiefunsittlichen Unwahrheit. Judentum und Christentum aber sind inhaltlich eins und fallen im Begriff des göttlichen Gesetzes zusammen; dieses ist nur eine neue Wahrheitsmitteilung des im alten Testament vielfach getrübten und verfälschten Inhalts. Ob man an Moses oder Christus glaubt, darauf kommt nichts an, wenn man nur thut, was sie befohlen haben; denn der Lohn wird nur denen zu Teil, die recht handeln, Gutes thun und Gott ähnlich werden durch gute Werke. Fast auffällig angesichts der geringen Meinung des Verfassers vom weiblichen Element könnte man nun die Empfehlung des ehelichen Lebens finden: einerseits hängt dies wohl zusammen mit dem jüdischen Charakter des Buches, andererseits mit der Benützung des ehelichen Verhältnisses als Bild der Einheit des Menschen mit Gott; aber der Gnostiker zeigt sich doch darin, dass ihm praktisch die Ehe nichts anderes ist als ein Mittel gegen sinnliche Lust und Unzucht, als ein notwendiges

Übel gegenüber der Pest der Unkeuschheit, vor welcher die Kirche bewahrt werden müsse, und darum sollen ihre Mitglieder heiraten. Mehr ebionitisch als gnostisch ist dagegen die Vorliebe für Fasten, und namentlich die Enthaltung vom Genuss des Fleisches, sowie die Opposition gegen den Reichtum, die in der Aufforderung praktisch wird, die Güter dieser Welt nur eben zur Befriedigung der absoluten Notdurft zu gebrauchen; und katholisch ist die Ansicht von der Taufe als einem weil von Gott befohlenen, darum auch guten und Gott wohlgefälligen Werk, und die der monarchischen Gliederung des Systems entsprechende Wertschätzung des bischöflichen Amtes. Endlich sei noch die Einkleidung des Buches erwähnt, die an Lessing's Nathan erinnert: wie hier in der Einen Religion der Humanität, so finden und erkennen sich dort die verlorenen Familienglieder in der christlichen Religion wieder, die somit durch den schönen Gedanken der Wiedervereinigung der getrennten Menschheitsfamilie bereichert wird.

In der sogenannten Pistis Sophia, zu der wir zum Schluss noch übergehen, wird der Weltprocess, in den die Gnosis das Christentum zu verflüchtigen droht, ethisch umgebogen. Mit Recht sagt Köstlin darüber:[1] „man könnte das Ganze geradezu als eine Abhandlung *περὶ μετανοίας* oder als denjenigen Teil jenes grösseren Gesammtwerks, zu dem es gehört, bezeichnen, welcher die Lehren von Sünde, Verdammnis, Gnade und Erlösung zur Darstellung bringen, und nur soweit diese Grundsätze es erforderten, auch einzelne spekulative Ausführungen geben sollte, und gerade hierin, in dieser wesentlich praktischen Tendenz des Ganzen, liegt, wie seine innere Einheit, so auch sein eigentümliches Interesse

[1] Pistis Sophia — descripsit et latine vertit M. G. Schwartze, ed. J. H. Petermann. 1851. Ausführlich dargestellt wurde „das gnostische System des Buches Pistis Sophia" von K. R. Köstlin in den Tübinger Theologischen Jahrbüchern, Jahrg. 1854, S. 1—104. 137—196. — In demselben Jahrgang finden sich auch, um davon hier zu reden, Aufsätze von Baur und Ritschl über die bereits mehrfach genannten Philosophumena: es wird nun doch als ausgemacht gelten können, dass Hippolytus wirklich ihr Verfasser ist, trotz des Widerspruchs, den neuerlich Denis in seinem Werk über Origenes zu Gunsten des Gaius erhoben hat.

in Vergleich mit anderen Überresten der gnostischen Literatur, die uns doch vorzugsweise nur mit der theoretischen Seite der gnostischen Weltanschauung bekannt machen". Die Hauptfrage namentlich in der zweiten Hälfte des Buches ist: wie der aus der Gottheit emanierte endliche und zur Erhebung aus sich selbst unfähige Mensch erlöst werden und zur Gottheit zurückkehren könne. Dabei verbinden sich Gnade und Gerechtigkeit: wie im Universum alles den Platz einnimmt, den es verdient, wie jeder Mensch sich sein Loos selbst schafft, je nachdem er gesucht, gestrebt und gerungen hat, und die Reinigung der Welt nicht nur durch Bekehrung und Besserung, sondern auch durch Vernichtung des Bösen sich vollzieht: so ist andererseits die Erlösung des Menschen ein Werk der Gnade und Erbarmung, die immer neue Wege weiss, um den Sünder zu gewinnen und zu bekehren. Der Mensch vereinigt in sich Gutes und Böses, um ihn streiten sich das Reich des Lichts und die abgefallenen Herrscher der Welt. Unter ihrer sündhaften Gewalt stehen vermöge eines zwingenden Verhängnisses die meisten, nur ganz wenige Ausnahmsmenschen sind von Natur schon gerecht und der Seligkeit würdig. Um nun den Menschen von jener Sündenmacht und der Qual der Seelenwanderung zu erlösen, kam Christus und verkündigte die Mysterien, welche den Zugang zum Lichtreich öffnen. Das erste dieser Mysterien ist die Taufe, welche rückwärts wirkend alle vergangenen Sünden aufzehrt. Allein es kommen neue Sünden, fortwährende Rückfälle, und dazu bedarf es immer neuer Mysterien; diese werden aber nur dem zu Teil, der wirklich bussfertig ist und sich seine Besserung ernstlich angelegen sein lässt. Trotzdem bleibt die Applikation dieser Mysterien etwas Äusserliches, und äusserlich entspricht auch das selbst zeitlich genau abgemessene Schicksal der Seelen nach dem Tode dem Grade der applizierten Mysterien; diese Äusserlichkeit zeigt sich besonders in der wiederholt vorgetragenen Lehre, dass auch für bereits Gestorbene durch Aussprechen dieser Mysterien gewirkt werden könne. So vollzieht sich allmählich die Reinigung des Weltalls, die Zerstörung der niederen Welt und der Herrschaft der bösen Weltherrscher und die

schliessliche Versammlung aller endlichen Lichtwesen am Ort des Erbes. Dass nun Angesichts dieses Dualismus zwischen irdisch-materieller und geistiger Lichtwelt die wichtigste Bedingung für den Empfang der Mysterien darin besteht, *ἀποτάσσειν κόσμῳ* et *ὕλῃ* omni, quæ in eo atque eius peccatis omnibus, versteht sich von selbst: wer essend oder trinkend gefangen bleibt in der Materie, die er an sich hat, und in ihren Sorgen und Gewohnheiten dahin lebt, der sammelt sich immer neue Materie zu der, die bereits in ihm ist, und verfällt dadurch neuen Strafen und Qualen nach dem Tode. Und damit hängt dann weiter die Wertschätzung der Ehelosigkeit zusammen, weshalb die Jungfrau Maria Magdalena und der jungfräuliche Johannes unter allen Jüngern Jesu jetzt und künftig die höchste Stelle einnehmen; unter diesen beiden steht dann wieder die erstere als Weib am höchsten: die prophetische Begabung, ganz besonders aber die Milde macht die Frau vor allem geeignet, an die Spitze einer Religion zu treten, welche so bereit ist, dem sündigen Menschen immer wieder von neuem zu verzeihen. Diese beiden Seiten weisen freilich zugleich über das Buch hinaus und stellen dasselbe mitten hinein in die Bewegung des dritten Jahrhunderts, wo die Frage über die wiederholte Busse Abgefallener oft ganz anders entschieden wurde, und wo auf der andern Seite in den Kreisen der Montanisten Frauen als Prophetinnen eine so wichtige Rolle spielten.

Ehe wir hier die häretischen Gnostiker verlassen, von denen übrigens Gass mit Recht sagt, dass sie „Bruchstücke einer allgemein brauchbaren Sittenlehre doch in der Hand behalten und dass einige unter ihnen wenigstens Versuche gemacht haben, die der ethischen Systembildung innerhalb der Kirche vorangeeilt seien“, [1] müssen wir noch hören, was

[1] Gass a. a. O. S. 63. Dieser redet speziell nur von Bardesanes, Pistis Sophia und Marcion, und sagt in Beziehung auf sie: „es begegnen uns hier drei Anleitungen zur Tugend, die eine auf die Norm des Gesetzes, die zweite auf Vergeltung, die dritte auf Gnade gegründet, alle dem christlichen Standpunkt verwandt und an das Prinzip der Willensbestimmung und Freiheit angeschlossen“. Hieran ist ja etwas Richtiges, aber darauf eine Einteilung der gnostischen Ethik, selbst abgesehen

ein heidnischer Gegner Plotin von ihnen urteilt.[1] Man ist im allgemeinen geneigt, in der gnostischen Ausschliessung eines Teils der Menschheit vom Heil in Christus und seiner höheren Offenbarung einen aristokratischen Zug zu sehen, wie er dem Altertum eigen gewesen. Und es ist ja wahr: der Grieche sah herab auf die Barbaren, der Römer auf die Nichtrömer. Aber sicherlich nicht mehr in der Zeit der Gnostiker, und daher ist das Erste, was Plotin, doch gewiss eine vornehm aristokratische Natur, an ihnen tadelt, die Anmassung, wornach sie sich besser dünken als alle andern. Anmassend ist es aber auch, sich über den Weltbaumeister zu setzen und zu behaupten, dass dieser schlecht und die Welt, die er gemacht, und der Körper, den er uns gegeben habe, unvollkommen und böse sei. Der naive Grieche — und das bleibt auch noch Plotin — tadelt also an den Gnostikern den Pessimismus der Welt- und Naturverachtung, den Hass gegen den Körper und die Flucht vor ihm, und erklärt, dass diese Abgezogenheit von der Gemeinschaft mit anderen die Sittlichkeit untergrabe: weil sie nichts für schön und gut halten in der Welt, kennen sie auch die Schönheit der Tugend nicht, von der bei ihnen gar keine Rede sei; bei ihnen komme es nur auf das Schauen Gottes an; Gott aber ohne Tugend sei ein leerer Schall. Das ist eine Kritik, die vielfach durchaus das Richtige trifft; sie gilt aber nicht den Gnostikern allein, wie das Baur gezeigt hat,[2] sondern der ganzen Gesellschaft der damaligen Christen, deren pessimistische Weltverachtung, wie wir sehen werden, den Heiden als ganz besonders charakteristisch entgegentrat.

Endlich wäre noch eine Frage aufzuwerfen, die wir aber leider nicht genügend beantworten können: ob diese gnostischen Systeme auch in der christlichen Gemeinde Verbreitung gefunden haben? Wohl reden die Schriftsteller von

---

von den Libertinern, gründen zu wollen, wäre doch verfehlt; denn den Kernpunkt der einzelnen Systeme trifft das, was er davon sagt, doch nicht recht.

[1] Plotin, Enn. II, 9. *πρὸς τοὺς γνωστικούς· πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας*, besonders cap. 15 ss.

[2] Baur, die christl. Gnosis S. 417—459, s. bes. S. 447—449.

Anhängern, besonders auch unter dem weiblichen Geschlecht, aber Zahlenangaben finden sich nirgends, und so werden wir in dieser für den Ethiker eigentlich wichtigsten Frage, wie tief die gnostischen Lehren in das Leben der Gemeinde eingedrungen, ob sie wesentlich Theorie geblieben oder auch praktisch geworden seien, uns mit dem Nichtwissen begnügen müssen. Beigetragen aber haben sie sicherlich, manche Züge im Leben der Gemeinde stärker hervortreten zu lassen und so jedenfalls nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch, nicht nur negativ, sondern auch positiv auf das Ethos des Christentums eingewirkt.

4. Diesen Gegnern innerhalb der Kirche gab nun allerdings das Christentum oder doch eine Richtung desselben, nach Vorgängen im Neuen Testament selber, zu, dass die Gnosis, die Erkenntnis und Spekulation auch dem Christen nicht fern und fremd bleiben dürfe, und so finden wir auch eine kirchliche Gnosis,[1] die später freilich in ihrem genialsten Vertreter dem Vorwurf der Ketzerei doch nicht entgangen ist, und finden sie natürlich vor allem in der Stadt, wo überhaupt die religionsphilosophische Spekulation ihre Heimat hatte, in Alexandria. Dort trieb wohl zunächst das Bedürfnis der sogenannten Katechetenschule dazu an, sich der christlichen Lehre auch denkend zu bemächtigen, und diesem äussern Anlass kam der eigene Trieb sowie die ganze geistige Atmosphäre der Stadt und die in ihr lebende philosophische Tradition entgegen. So haben denn die zwei geistreichsten Männer der altkatholischen Kirche, Clemens und Origenes, als Lehrer an jener Schule ihre Systeme aufgestellt. Zwar ist Clemens noch kein eigentlicher Systematiker; aber der erste Ethiker des Christentums kann er doch genannt werden, und Vorwürfe wegen Pedan-

[1] Dass diese Voranstellung der alexandrinischen Kirchenväter vor die Apologeten ihr Bedenkliches hat, das sich bei der Behandlung des Clemens geltend macht, verkenne ich nicht. Wenn ich trotzdem, um Zusammengehöriges nicht auseinanderreissen zu müssen, diese chronologisch und sachlich nicht berechtigte Anordnung wähle, so thue ich dies in der Überzeugung, dass auch hier der kleinere Fehler mich einen grösseren vermeiden lässt.

terie und Kleinmeisterei sind bei ihm übel angebracht. Seine drei Hauptwerke: Protrepticus, Pædagogus und Stromateis, sind, wie Overbeck[1] nachgewiesen hat, eigentlich nur Ein Werk mit drei Teilen: im ersten bekämpft Clemens das Heidentum, steht also den Apologeten sehr nahe, die wir als seine Vorgänger kennen lernen werden; doch bekämpft er nicht nur wie sie das Heidentum ausserhalb des Christentums, sondern auch das Heidnische im Christentum und im einzelnen Christen selbst. Der zweite Teil wendet sich an die Christen: der Pädagoge ist der Logos, der Erzieher der Menschen, die noch Kinder sind, zu einem christlich-sittlichen Wandel, wobei die Fragen der christlichen Moral im Geiste der allgemeinen Weltliteratur behandelt werden. Der dritte Teil endlich sollte die christliche Gnosis systematisch darstellen; aber noch ist ein gewisses Zagen da, und so bleibt das System — teilweise absichtlich, teilweise aber gewiss auch unabsichtlich, weil diesem ersten Versuch gegenüber die Kräfte des Schriftstellers nicht recht ausreichen — unsystematisch und formlos: wir sehen an dieser Planlosigkeit auf einem einzelnen, dem literarischen Gebiet die allgemeine Scheu der damaligen Christen, sich am Weltleben und seinen Formen, also auch an denen der Weltliteratur zu beteiligen, sehen aber zugleich auch den Willen der Vernünftigen unter ihnen, diese Scheu zu überwinden.

Denn der Standpunkt dieses Alexandriners ist ein durchaus weitherziger und toleranter. Als Gnostiker hat er freilich den Dualismus nicht ganz überwunden und hält darum — im Anschluss an Philo und dessen Abhängigkeit von den Stoikern in diesem Punkt — an der Apathie fest, die er übrigens auch wieder zur blossen Metriopathie herabmindert. Denn in der Art, wie er die griechische Philosophie verwertet und auf sich wirken lässt, ist er wesentlich Ekletiker, der Plato und die Stoiker zu gleichen Teilen benützt. Daher auch der

[1] Fr. Overbeck in der oben S. 116 zitierten Abhandlung. — Über Clemens s. neben Gass a. a. O. § 30, besonders F. J. Winter, Die Ethik des Clemens von Alexandrien (erster Band seiner „Studien zur Geschichte der christlichen Ethik"). Leipzig 1882. cfr. auch Überweg-Heinze a. a. O. II, § 13. H. Ritter, Gesch. d. Philosophie, 5. Teil 1841. S. 421—464.

idealistisch-intellektualistische Charakter seiner Ethik und die Schilderung des wahren Gnostikers, der mit dem Idealbild des stoischen Weisen viele Züge gemein hat. Daneben soll aber doch die Willensseite nicht zu kurz kommen bei der ausgesprochenen Absicht des Alexandriners, die Freiheit des menschlichen Willens zu wahren; und darum ist auch die Sünde nicht wie bei den Gnostikern etwas Natürliches, sondern eine Verschuldung des Menschen: diese Schuld fällt bald mehr ins Wissen, wobei die Gnosis als das höchste Gut in den Vordergrund tritt, bald mehr in den Willen, wobei der Gegensatz gegen die Gnostiker den Zusammenhang beherrscht. Daher weiss Clemens auch nichts von einer natürlichen Differenz zwischen den Menschen, nichts von geborenen Pneumatikern und geborenen Psychikern; soviel Anlage zur Tugend hat jeder, dass er sich frei für dieselbe entscheiden kann. Doch verrät sich bei ihm wie bei Origenes der aristokratische Geist des Platonismus in der Zulassung der Notlüge, zu der auch der wahre Gnostiker greifen darf, wenn es im Interesse seiner Zuhörer liegt, die vermöge ihrer Schwachheit die Wahrheit noch nicht ertragen können; womit ja auch die von Philo entlehnte allegorische Auffassung und Erklärung der Schrift zusammenhängt. [1]

Interessant ist, wie bei Clemens die Elemente der griechischen Philosophie und des Christentums überall zusammen- und

[1] Über das Recht der Akkommodation spricht Clemens Stromat. VI, 15. VII, 9. Dass diese mit dem von der Wirklichkeit abgewandten Zuge der Zeit und der Gewohnheit allegorischer Schriftauslegung zusammenhängt, liegt auf der Hand. Richtiger urteilen darüber Gass a. a. O. § 36 und Hausrath a. a. O. S. 126 als Winter a. a. O. S. 143 Anm. 3, der zwischen der Platonisch-Philonischen Akkommodation und der des Clemens einen Unterschied machen möchte und nur für jene als einen „Ausfluss des sittlichen Aristokratismus" ein Wort des Tadels hat, von dieser dagegen rühmt, sie „stehe unter dem sittlichen Gesichtspunkt, dass die Mitteilung der Wahrheit auf Seiten des Hörers die entsprechende sittliche Befähigung, also eine Disposition des Willens voraussetze, und dass darum nach dieser auch die Art jener Mitteilung sich richte". Abgesehen davon, dass es sich nicht bloss um die Art der Mitteilung, sondern um den Inhalt derselben handelt, gilt das Gesagte ebenso gut auch von Plato. Christen und Heiden mit zweierlei Mass zu messen, ist nicht schön!

neben einander herlaufen: der wahre Gnostiker ist apathisch, wie ein stoischer Philosoph, der wahre König und einzig Reiche wie dieser, sündlos und vollkommen durch und durch, er ist der Träger der platonischen Kardinaltugenden und im Besitz des höchsten Gutes, das ihn Gott schauen und Gott ähnlich werden lässt, ja ihn geradezu selber zum Gott macht; und er hat auch allein die Kardinaltugend des wahren Christen, die rechte Gottes- und Menschenliebe, wie denn überhaupt neben die philosophischen Kardinaltugenden auch hier die christliche Dreiheit von Glaube, Liebe, Hoffnung tritt. Der weltflüchtige Zug endlich, der dem Bilde nicht fehlen darf, kann ebensowohl als christlich wie als stoisch bezeichnet werden. Übrigens sucht Clemens in den Einzelfragen des sittlichen Lebens die Mitte zu gewinnen zwischen einer völlig asketischen Abwendung von der Welt und der Flucht aus ihr heraus, und einem Libertinismus, wie wir ihn im gnostischen Lager teilweise gefunden haben. Daher preist er vor allem die Tugend der Sophrosyne, welche den Affekten gegenüber jene richtige Mitte bestimmt und somit das ganze sittliche Leben umspannt und beherrscht. Dass Clemens selbst diese Mitte nicht überall gefunden hat, ist zuzugeben: die Apathie, welche als göttliche Eigenschaft doch eigentlich das Ideal bleibt, dem der Mensch zuzustreben hat, und der schon übermächtige Hang der Zeit zu asketischer Enthaltsamkeit verhindern es. Und das zeigt sich auch in einer Reihe von Einzelvorschriften, die freilich sehr, zu sehr ins Einzelne gehen. Aber dies beides — die scheinbare Kleinmeisterei und jene asketische Strenge — findet doch auch darin seine Rechtfertigung, dass sich Clemens verpflichtet glaubte, die heidnische Unsittlichkeit selbst im Kleinsten und scheinbar Gleichgiltigsten zu bekämpfen: und kaum waren damals irgend anderswo Luxus und Ausschweifungen aller Art grösser und schlimmer als eben in Alexandria; dem gegenüber sollte der neue sittliche Geist das ganze Leben des Christen in allen seinen Aktionen und Äusserungen umgestalten und erneuen. Wir können natürlich hier nicht wiedergeben, was er vom Essen und Trinken, vom Salben und Baden, von der Art sich zu kleiden und zu

schmücken, von der Sitte des Bekränzens und dem Ton der Unterhaltung sagt: überall sucht er dabei nach jenem rechten Mass der Sophrosyne, die jedesmal das zum Leben Notwendige, der Gesundheit Zuträgliche in den Vordergrund stellt.

In der Hauptfrage der Zeit, der Ehefrage zeigt sich trotz eines gewissen Schwankens diese vernunft- und naturgemässe Haltung der Clementinischen Ethik am klarsten. Nicht nur verwirft Clemens dieselbe nicht, nicht nur stellt er Mann und Weib ihrer Natur nach gleich, sondern er achtet geradezu die Ehe höher als das ehelose Leben; denn der leistet doch offenbar mehr und ist der vollkommenere, der in der Sorge für Weib und Kinder und ein ganzes Haus nicht untergeht und allen Versuchungen standhaft trotzt. Es ist gerade hier der Punkt, wo darauf hingewiesen werden muss, wenn es nicht aus der bisherigen Darstellung schon klar würde, dass Clemens eben doch immer Grieche blieb, so sehr er Christ gewesen ist; daher sieht er mit dem ganzen griechischen Volk den Zweck der Ehe im Kinderzeugen: eine vaterländische Pflicht (*τῆς πατρίδος ἕνεκα*) ist sie und etwas durchaus Naturgemässes, Gottgewolltes; da ist keine christliche Weltflucht, da ist kein gnostischer Pessimismus. Diese griechische Naivetät hält dann freilich Angesichts der vielfachen Laster auf diesem Gebiet nicht Stand, und ängstlich wird ein Zaun aufgeführt, der dieses idyllische Fleckchen doch recht peinlich einengt und beschränkt. Dafür entschädigt aber wieder manches schöne Wort zum Preis der wackeren Hausfrau und der recht geführten Ehe. Nur in der Frage nach der zweiten Ehe hält auch Clemens an den Vorurteilen seiner Zeit fest und sieht im Verzicht auf sie ein ganz besonderes Verdienst. [1]

---

[1] Da über die Ehefrage bei Clemens Meinungsverschiedenheiten herrschen, (Neander a. a O. S. 181: er sei „nicht frei von einer gewissen Überschätzung des Cölibats". Dies sei „ein offenbarer Irrtum", sagt darüber Winter a. a. O. S. 214, und Gass a. a. O. S. 100 stellt beides neben einander), so führe ich die Hauptstellen an: Stromat. IV, 19: *ταύτης τοι τῆς τελειότητος ἔξεστιν ἐπ' ἴσης μεν ἀνδρί, ἐπ' ἴσης δε καὶ γυναικὶ μεταλαβεῖν*, und ebenso ibid. cap. 8. Doch findet sich hier die einschränkende Bemerkung: *φιλοσοφητέον καὶ ταῖς γυναιξὶν ἐμφερῶς τοῖς ἀνδράσιν κἂν βελτίους οἱ ἄρρενες τὰ πρῶτα ἐν πᾶσι φερόμενοι τυγχάνωσιν.* VII, 12: *ἐκεῖνος ἄνδρας νικᾷ ὁ γάμῳ καὶ παιδοποιΐᾳ καὶ τῇ τοῦ οἴκου προνοίᾳ ἀνη-*

Ähnlich wie zur Ehe ist die Stellung des Clemens zum Reichtum. In der Schrift: *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;* bespricht er diese Frage am ausführlichsten. Wohl hat der Reichtum seine Gefahren, aber ebenso auch die Armut; daher meint der Herr mit dem Befehl: verkaufe was du hast, nicht wörtlich das Wegwerfen des Besitzes, denn wie könnte der Reiche ohne seinen Besitz zu behalten, der Seligkeit des Gebens teilhaftig werden? Es ist vielmehr etwas Grösseres, Göttlicheres, Vollkommeneres gefordert: das Abthun der Begierden und Leidenschaften, das Abthun des Strebens nach Besitz, des Sorgens um ihn. Auf den rechten Gebrauch, auf die Gesinnung des Besitzenden kommt alles an; diese wird sich dann in der Bethätigung der Nächstenliebe zeigen, die nicht fragt, wer würdig, wer unwürdig ist; besser ist es, auch den Unwürdigen wohl zu thun um der Würdigen willen, als aus Bedenklichkeit den weniger Guten gegenüber auch die Rechtschaffenen zu verabsäumen. Und ebenso endlich wie Clemens bei den Reichen und Besitzenden auf die rechte und schöne Gesinnung drängt, so stellt er höher als das äussere Bekenntnis und das körperliche Martyrium das durch das ganze Leben des Gnostikers sich hindurchziehende Streben, dem Fleisch und seinen Lüsten abzusterben. Darin besteht die wahre Tapferkeit desselben. Natürlich zeigt sich diese

---

δόνως τε καὶ ἀλυπήτως ἐγγυμνησάμενος τῆς τοῦ οἴκου κηδεμονίας, ἀδιάστατος τῆς τοῦ θεοῦ γενόμενος ἀγάπης καὶ πάσης κατεξανιστάμενος πείρας τῆς διὰ τέκνων καὶ γυναικός, οἰκετῶν τε καὶ κτημάτων προσφερομένης. III, 1: *ἡμεῖς εὐνουχίαν μὲν καὶ οἷς τοῦτο δεδώρηται ὑπὸ θεοῦ μακαρίζομεν, μονογαμίαν δὲ καὶ τὴν περὶ τὸν ἕνα γάμον σεμνότητα θαυμάζομεν.* ibid. 12: *ὁ θεὸς — μονογαμίαν εἰσάγει διὰ παιδοποιΐαν καὶ τὴν τοῦ οἴκου κηδεμονίαν εἰς ἣν ἐδόθη βοηθὸς ἡ γυνή.* II, 23: *γαμητέον οὖν πάντως καὶ τῆς πατρίδος ἕνεκα καὶ τῆς τῶν παίδων διαδοχῆς καὶ τῆς τοῦ κόσμου τὸ ὅσον ἐφ' ἡμῖν συντελειώσεως.* Die einzelnen Vorschriften für die Verheirateten finden sich besonders Paidag. II, cap. 10. ibid. III, 11: *κάλλιστον ἔργον γυνὴ οἰκουρὸς αὐτήν τε καὶ τὸν ἄνδρα τοῖς ἰδίοις περιβάλλουσα κοσμήμασι, δι' ὧν ἀγάλλονται πάντες, οἱ μὲν παῖδες ἐπὶ τῇ μητρὶ ὁ δὲ ἀνὴρ ἐπὶ τῇ γυναικί, αὕτη δὲ ἐπὶ τούτοις, πάντες δὲ ἐπὶ τῷ θεῷ.* ibid. II, 8: *στέφανον μὲν γυναικὸς τὸν ἄνδρα ὑποληπτέον, ἀνδρὸς δὲ τὸν γάμον, ἄνθη δὲ τοῦ γάμου τὰ τέκνα ἀμφοῖν.* Über die zweite Ehe Strom. III, 12: Wer zum zweiten Mal heiratet, *οὐχ ἁμαρτάνει μὲν . . οὐ πληροῖ δὲ τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον πολιτείας τὴν κατ' ἐπίτασιν τελειότητα, δόξαν δὲ αὑτῷ οὐράνιον περιποιεῖ μείνας ἐφ' ἑαυτοῦ.*

vor allem auch in der Verachtung des Todes, in der willigen Übernahme des Leidens. Weit entfernt also mit gewissen Gnostikern diese Überzeugungstreue bis zum qualvollen Tod unter allen Umständen für vordringlichen Übereifer anzusehen, weit entfernt aber auch dem freiwilligen Martyrium das Wort zu reden, sucht er auch hier die rechte Mitte zu treffen. Wenn er aber bei diesem Dringen auf die wahre Gesinnung das Martyrium eine „glorreiche Reinigung von Sünden“ nennt und auch die gelten lässt, welche bei tadelnswertem Vorleben doch wenigstens am Ende Glauben halten, so wird man darin kaum schon eine „werkgerechte Überschätzung des Martyriums“ finden dürfen.[1]

Systematischer als Clemens und spekulativer auch in ethischen Fragen ist sein Schüler Origenes. In seiner Schrift de principiis (*περὶ ἀρχῶν*) hat er bekanntlich sein System gewissermassen dreimal in drei konzentrischen Kreisen dargestellt und alle die verschiedenen Lehren unter den drei Gesichtspunkten: Gott, Welt und Freiheit abgehandelt. Für uns ist dieser letztere, der den Inhalt des dritten Buches de arbitrii libertate bildet, der wichtigste. Wenn wir aber hören, dass die Willensfreiheit, die Origenes mit Clemens ganz entschieden behaupten will und gegen alle Einwände zu verteidigen sucht,[2] in eine präexistente Welt verlegt, auf sie das Eingehen der Seelen in Körper zurückgeführt und dieses als eine Art Sündenfall, das Wohnen im Körper als eine Strafe angesehen wird, so müssen wir fragen: wie reimt sich aber dann die Allgemeinheit dieses Falls für alle Seelen mit der behaupteten absoluten Freiheit? Der Fall als allgemeiner wird dadurch, ohne dass es Origenes

---

[1] So hart urteilt Winter a. a. O. S. 226 s. über die Stelle Strom. IV, 9: *θεὸν οὖν ὁμολογοῦσί τινες εἰδέναι κατὰ τὸν ἀπόστολον, τοῖς δὲ ἔργοις ἀρνοῦνται, βδελυκτοὶ ὄντες καὶ ἀπειθεῖς καὶ πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἀδόκιμοι, οἱ δὲ κἂν τοῦτο μόνον ὁμολογήσωσιν, ἕν τι κατεπράξαντο ἐπὶ τέλει ἔργον ἀγαθόν. ἔοικεν οὖν τὸ μαρτύριον ἀποκάθαρσις εἶναι ἁμαρτιῶν μετὰ δόξης.* Sollte denn in diesem guten Werk am Schluss nicht in der That eine *ἀθρόα κατὰ τὴν πρᾶξιν μετάνοια*, ein gewaltiges Stück guter Gesinnung liegen?

[2] Freilich sans jamais la démontrer, wie M. J. Denis, la philosophie d'Origène, Paris 1884 richtig bemerkt.

bemerkt, zu einem notwendigen, und damit ist der gnostische Dualismus zwischen Körper und Geist nicht überwunden. Durchaus ethisch ist dann freilich der Gedanke, dass die Einkörperung der Seelen vom gütigen Gott zur Besserung der Menschen geordnet, und die Materie speziell zu diesem Behuf für die gefallenen Geister geschaffen sei, ein Gedanke, der nur auf griechischem Boden möglich war, wo ja, wie wir aus Plato wissen, die Strafe mit Vorliebe als Besserungsmittel angesehen wurde. Und die Konsequenz dieses Gedankens ist die, dass die Tiefe des Falls, die Beschaffenheit der Körper, in welche die Seelen verpflanzt werden, abhängig gemacht wird von der Grösse der Verschuldung, also von der Freiheit des Menschen. Aber freilich klafft uns auch da wieder der Dualismus entgegen, wenn die Leiblichkeit, die hiernach eine Folge des Falles wäre, zugleich auch wieder als Ursache des Sündigens erscheint. Und endlich ragt auch ein gutes Stück Heidentum herein in der starken Betonung der Dämonologie und des Einflusses, den die Geister auf uns haben. Grossartig aber ist die Anschauung, dass in Folge jener Einkörperung der gefallenen Seelen zum Behuf ihrer Besserung die jedesmalige Weltgeschichte (Origenes lehrt viele auf einander folgende Welten) ebenso wie der Lebensgang jedes Einzelnen ein grosser Erziehungsgang, dass die Welt ein Hörsaal sei, in dem die Geschöpfe gebessert, belehrt, zurechtgewiesen, gestraft werden, wie es eben für sie das Richtige ist; freilich zum Ziel kommt dieser Erziehungsplan Gottes nur, wenn der Mensch sich erziehen und heilen lässt, da er auch als eingekörperter frei bleibt. Endlich aber — wir haben hier unter der Voraussetzung der menschlichen Freiheit dieselbe Schwierigkeit wie bei der Allgemeinheit des Falls — sollen alle wiedergebracht und selbst der Teufel bekehrt werden —, zugleich eine freundliche und milde Anschauung des griechischen Optimisten gegenüber den pessimistischen Ideen mancher Gnostiker. Überdies sehen wir hierin den Versuch, die Gerechtigkeit Gottes mit seiner Gnade und Liebe zu vereinigen, woran ebenfalls so viele Gnostiker gescheitert waren. Damit hängt dann auch — neben gewissen äusserlichen und rohen Vorstellungen, die nicht ganz fehlen, — eine spiritua-

listisch reinere Anschauung von der Hölle und dem Himmel zusammen, die freilich bei seiner Annahme unendlich vieler Welten überhaupt an Wert und Bedeutung verlieren. Auch das Jenseits ist nur eines der vielen Lehrgebäude, in deren verschiedenen Hörsäälen auch die Qualen des eigenen Gewissens ein Erziehungsmittel in der Hand des liebenden Gottes sind. Wie aber der ganze Weltprocess ein Erziehungsgang ist, der mit dem Fall beginnt und mit der Wiederbringung aller Dinge endigt, so dass Gott wieder alles in allem ist (allerdings beginnt dann dasselbe Spiel wieder von vorn), so muss auch jeder Einzelne alle Stufen durchlaufen bis zur untersten, um von da sich wieder emporzuarbeiten, und erst wenn alle, freilich nach mancherlei Rückfällen, wieder auf demselben Punkte angelangt sind, ist das Drama zu Ende, um auch für den Einzelnen wieder von vorne anzufangen: so ist hier der Mensch im vollsten Sinn Mikrokosmus.

Diesen allgemeinen Lebensführungen des Menschen in der Geschichte tritt dann noch als weiteres erlösendes Mittel die Gnosis, die Gabe der Erkenntnis zur Seite: beides ist Sache des Logos, und beides wirkt er immer und zu allen Zeiten, aber vornemlich doch durch und in Christus. In ihm nahm der Logos eine menschliche Seele an, die wie alle andern die Wahl hatte zwischen Gut und Böse, sich aber frei für jenes entschied und so verdienterweise eins und durchglüht wurde vom göttlichen Logos. Ob diese Sündlosigkeit freilich verträglich ist mit der vollen Menschlichkeit und speziell mit der Leiblichkeit Christi, das ist eine andere Frage. Aber bezeichnend ist, wie der ethische Geist des origenischen Systems sich darin bewährt, dass er Christus, sogar den erhöhten Christus, sich sittlich entwickeln und ihn alle jenseitigen mansiones oder Stufen durchlaufen, ihn also auch darin den Vorgänger und das Vorbild für alle übrigen Menschen sein lässt.

Wie sich Origenes zu den einzelnen Fragen des sittlichen Lebens verhalten hat, darüber wissen wir nur wenig; er hat denselben nicht einmal in seinen Homilien[1] in dem Masse Aufmerksamkeit angedeihen lassen, wie sein Lehrer Clemens.

[1] Denis a. a. O. S. 282: on est même étonné de rencontrer si rarement des observations et des développements moraux dans ses ho-

Zwar hat er im heiligen Geist ein besonderes Prinzip für die Heiligung — dieser Begriff tritt im Christentum an die Stelle von Tugend und Pflicht — aufgestellt, aber mehr im theologisch-spekulativen Interesse einer gnostischen Herleitung des Endlichen aus dem Unendlichen als um des Ethos willen. Dagegen ist von Wichtigkeit der auf diesem Standpunkt fast notwendige Gedanke, dass es für die Wahl des freien Subjekts kein sittlich Indifferentes geben könne; denn in dieser streng geregelten Weltordnung, wo jedes Geschöpf seinen wohlberechneten Platz einnimmt, kann auch keine einzelne Handlung sittlich bedeutungslos und gleichgiltig sein. Man sieht an diesem einzelnen Punkt ebenso wie im ganzen System des Origenes die grosse Ähnlichkeit desselben mit dem Gnostiker des 19. Jahrhunderts, mit Schleiermacher. Wichtig wäre für uns auch die Gewissheit darüber, ob sich Origenes selbst entmannt habe, wie von ihm erzählt wird. Es würde das freilich als eine That seiner Jugend nicht bestimmend sein können für die Beurteilung seiner Anschauungsweise überhaupt, würde uns aber doch zeigen, dass er weit mehr als Clemens unter gnostischen Einflüssen gestanden und den Dualismus wie in der Lehre, so auch im Leben weniger überwunden hat und dass er weit weniger Grieche, weit mehr Christ gewesen ist als jener. So denkt er denn auch über die Ehe weniger günstig als Clemens, geht in seiner exhortatio ad martyrium weiter als er in der Verherrlichung solcher Selbsthingabe, indem er darin eine Fortsetzung des Leidens Christi auch in dem Sinn findet, dass das Verdienstliche derselben von der Person losgelöst und auf andere übertragen werden kann; denn die Überverdienstlichkeit gewisser guter Werke, z. B. der Virginität hat er durchaus angenommen. Doch hing das Weltflüchtige in Origenes und seine Scheu, sich mitzubethätigen am öffentlichen Leben und seinen Aufgaben, zugleich zusammen mit der von der Praxis abgewandten theoretisch-spekulativen Richtung seines geistigen Wesens, die ihn aristokratisch vornehm herabsehen liess auf die praktisch politischen

mélies, toutes remplies ou de théologie pure ou d'interprétations allégoriques. Über die zahlreiche Origenes-Literatur von Schnitzer und Redepenning an bis herab auf Denis s. Überweg-Heinze a. a. O. § 13.

Tugenden des gewöhnlichen Menschen, zusammen mit seinem eisernen Fleiss, der ihn apathisch machte gegen manche körperlichen Reize und Genüsse, zusammen also mit seiner ganzen Persönlichkeit.

5. Doch es ist Zeit, dass wir die theoretischen Kämpfe und Lehrbildungen verlassen und uns dem Leben der Kirche zuwenden und die Aufgaben kennen lernen, welche hier an das Christentum herantraten, die Fragen, welche es hier beschäftigten: daraus werden wir am besten zugleich ein Bild gewinnen können von der Sitte, in die sich die Kirche und ihre Anhänger hineinlebten.

Das Christentum galt zunächst im römischen Reich als eine jüdische Sekte und nahm daher Teil an den wechselvollen Schicksalen der Juden unter den julischen Kaisern. Erst mit der Zerstörung Jerusalems vollzog sich auch äusserlich die Scheidung. Natürlich konnte es der jungen Gemeinde nicht einfallen, dem Staat feindlich gegenüber zu treten, und das Wort des Paulus forderte sie ausdrücklich auf, gehorsam zu sein gegen die Obrigkeit. Weniger freundlich war umgekehrt das Verhältnis der sie umgebenden römischen Welt zu dem Christentum. Die wachsende Abneigung gegen die Juden, welche wesentlich auf dem spröden, partikularistisch-nationalen Abschliessen derselben von den Sitten und Gewohnheiten der übrigen Völker beruhte, ging auch auf sie über, um so mehr, als auch sie fortfuhren, sich von ihrer Umgebung abzusondern. Vor allem weigerten sich die meisten, an Opfermahlzeiten teilzunehmen, sei es weil sie darin eine Verleugnung ihres Glaubens oder eine Teilnahme am heidnischen Dämonendienst sahen (denn dass die Götter böse Dämonen seien, wurde mehr und mehr christlicher Glaube), oder weil sie wenigstens auf diejenigen in der Gemeinde Rücksicht nehmen zu müssen glaubten, welche solche Bedenken hatten. Mit dem Staat aber kamen sie in Konflikt, weil unter die verpönten Opferhandlungen auch die Kaiseranbetung gehörte, welche ja immer grössere Dimensionen annahm: wer sich den Opfern für den Herrscher entzog, war nicht nur irreligiös und gottlos, sondern er beging auch ein Majestätsverbrechen, womit sich überdies die Übertretung des Verbots der collegia

illicita und der coetus nocturni verband.[1] Und ebenso beeinträchtigte das Christentum den mit dem Kultus zusammenhängenden Gewerbebetrieb, wie davon schon die bekannte Erzählung von dem Volksauflauf in Ephesus wegen der dortigen Diana in einer freilich übertreibenden Weise ein Beispiel giebt. So musste Regierungspolitik und Volksleidenschaft bald Hand in Hand gehen, und das führte schon früh genug zur Verfolgung des Christentums. Im ersten Jahrhundert waren es mehr vereinzelte Ausbrüche despotischer Laune von Seiten eines Nero oder Domitian, und das Volk war froh, wenn sich dieselben gerade gegen diese verhasste Sekte richteten. Im zweiten Jahrhundert wird das Verfahren von Seiten der Kaiser ein geregelteres, wir kennen es aus der Korrespondenz zwischen dem Kaiser Trajan und dem jüngeren Plinius; die Tumulte namentlich in grösseren Städten nahmen daneben zu. Vor allem gilt die Regierungszeit Mark Aurels für eine Zeit heftiger Verfolgung: allein die Verachtung dieses an sich so milden Stoikers auf dem Throne der Cäsaren gegen die dem stoischen Wesen so widerwärtigen Christen hat wohl nur den Stachel tiefer gedrückt, schlimmer wurde die Sache unter ihm kaum. Und so schlimm, wie man es sich meist vorstellt, ist es ohnedies bei weitem nicht gewesen. Im dritten Jahrhundert ändert sich die Lage: anfangs zu Gunsten der Christen, denen der Religionssynkretismus auf dem Thron unter Elagabal und Alexander Severus eine Zeitlang Ruhe und Duldung verschaffte. Dann aber kam es zum Entscheidungskampf: unter Decius handelt es sich nicht mehr um die einzelnen Christen, sondern um die Kirche als mächtige und starke Korporation, und die Kaiser, die den Staat wiederherstellen wollten, mussten diesen Staat im Staat bekämpfen auf Tod und Leben, um so mehr, als sich die Christen vielfach weigerten, die staatsbürgerlichen

[1] cfr. Fr. Overbeck, Studien zur Gesch. der alten Kirche H. 1, 1875: „über die Gesetze der röm. Kaiser von Trajan bis Marc Aurel gegen die Christen". S. 93 ss. und dazu neben E. Hatch, the organization of the early christian Churches, 2. ed. 1882, S. 26 ss. den Aufsatz von U. v. Wilamowitz-Möllendorf, die rechtliche Stellung der Philosophenschulen, im 4. Heft der philologischen Untersuchungen, Berlin 1881. Näher auf diese Frage einzugehen, ist übrigens hier nicht der Ort.

Pflichten zu erfüllen. Am gewaltigsten stemmte sich natürlich der bedeutendste unter ihnen, Diokletian, dem Christentum entgegen, indem er ganz systematisch von der Zerstörung der Kirchen und Verbrennung der heiligen Schriften weiter ging zur Gefangensetzung der Bischöfe und schliesslich zur gewaltsamen Nötigung der Christen zur Teilnahme an den heidnischen Opfern. Aber an der Macht der Kirche, an der Zahl ihrer Anhänger, an der Standhaftigkeit der Märtyrer erlahmte der Ansturm, und jetzt kam auch die Volksstimmung der Absicht der Imperatoren nicht mehr entgegen, sondern neigte sich eher den Christen zu. Und darum trat an den Beherrscher des Reichs die Frage heran, ob es nicht im Interesse des Imperiums selber, im Interesse des Reiches liege, statt die Kirche zu bekämpfen, sie zu sich herüberzuziehen und Rom durch die Verschmelzung mit ihr noch einmal zu retten.

In diesen langen Zeiten der Verfolgung hatte sich das Christentum zu bewähren, hatte zu zeigen, ob es stark genug sei und seine Anhänger stark genug mache, den Kampf mit der Welt und den Mächten der Welt zu bestehen, einen Kampf, der vielfach ein Kampf des Leidens war. Dass es diesen Kampf im ganzen siegreich geführt hat, beweist schon seine äussere Existenz, beweist der Umstand, dass es unter allen Verfolgungen und Leiden gewachsen und gross geworden ist und am Schluss der Verfolgungszeit selber als Weltmacht dasteht, die die andere Weltmacht, das römische Reich überwunden und gewonnen hat. Das Blut der Märtyrer, wenn es auch spärlich floss, war auch hier wie so oft zum mächtigen Hebel der Ausbreitung und des endlichen Sieges geworden. Neben diesen äusseren Verfolgungen und Angriffen und Hand in Hand mit denselben geht aber auch der geistige Kampf und gehen Angriffe literarischer Art von Seiten der Juden und Heiden; und unter diesen letzteren treten geistreiche und scharfsinnige Gegner auf wie Lucian, Celsus und etwas später der Neuplatoniker Porphyrius. Diesen musste entgegengetreten, ihre Angriffe mussten widerlegt, es musste nachgewiesen werden, dass das Christentum dieselben ebensowenig verdiene wie jene Verfolgungen, die Regierung und Bevölkerung über sie zu verhängen nicht müde wurden.

Das war die Aufgabe der sogenannten Apologeten, der ersten Schriftsteller der christlichen Kirche, die im eigentlichen Sinne des Worts als Schriftsteller bezeichnet werden können. Der bedeutendste unter ihnen ist der in den Philosophenmantel sich hüllende Justinus Martyr, doch gehören auch noch aus einer etwas späteren Zeit manche Kirchenschriftsteller zu ihnen, die neben anderen Schriften auch apologetisch für das Christentum thätig gewesen sind, so vor allem Tertullian, so auch Clemens und Origenes. Es ist nun von Interesse, aus der oft recht aggressiv gehaltenen Widerlegung der Apologeten die Vorwürfe heraus zu hören, welche dem Christentum gemacht wurden, wobei uns natürlich nur diejenigen interessieren, die die sittlichen Erscheinungen desselben betreffen; namentlich werden wir fragen müssen, ob und was etwa an denselben Wahres und Berechtigtes gewesen sei. Den Vorwurf der ἀθεότης kennen wir schon: es war ja natürlich kein völliger Atheismus, sondern, ähnlich wie im Munde der Ankläger des Sokrates, die Beschuldigung, dass die Christen nicht an die Götter glauben, an welche der Staat und die Völker dieses Staates glauben. Das war richtig: die Christen glaubten nicht an die heidnischen Götter und verwarfen sie und den ganzen auf dem Glauben an sie aufgebauten Kultus. Ja sie gingen noch weiter — und darin lag das Unrecht des Christentums und lag für die Gläubigen des Heidentums das Empörende —: sie sahen in der ganzen heidnischen Welt und ihrer Kultur, also auch im römischen Staat das Reich des Teufels, sahen in seinen theoretischen Irrtümern und seiner sündhaften Haltung die Wirkung der Dämonen, von denen sie sich selbst auf Schritt und Tritt umgeben und befehdet glaubten. Der Logosbegriff gab ihnen wohl die Möglichkeit, das Gute im Heidentum anzuerkennen; aber indem sie demselben allen selbständigen Wert nahmen und darin eine Wirkung ihres Logos sahen, konnten sie auch durch diese mildere Beurteilung z. B. der griechischen Philosophie die Heiden nicht versöhnen. Und mit dieser theoretischen Verwerfung des Heidentums und seiner Götterwelt hing dann auch die praktische, gewiss oft recht intolerante Absonderung der Christen von ihrer Umgebung aufs engste zu-

sammen. Daher redet Tacitus nicht so ganz mit Unrecht von ihrer exitiabilis superstitio und ihrem odium humani generis (Annal. XV, 44), ihrem verruchten Aberglauben und ihrem Hass gegen das Menschengeschlecht, der sich eben in ihrer Absonderung von allen andern zeigte. Und dahin gehört dann weiter die ganze äussere Haltung der Christen, das Ebionitisch-Ärmliche in ihrem Auftreten, das bei der niedrigen, gedrückten Stellung der meisten ihrer Anhänger etwas Natürliches war. Darin lag freilich auf der einen Seite gerade die Stärke des Christentums, dass es die Armen im Leben und die Armen im Geiste, die verachteten, kleinen Leute, alle Mühseligen und Beladenen, alle reuigen Sünder sogar mit Vorliebe an seine Brust nahm und ihnen Trost und Hoffnung, Würde und Stolz, Verzeihung und Erbarmen schenkte und entgegenbrachte. Das konnten natürlich die griechischen Gegner nicht begreifen, dass das Christentum gerade den Sündern seine Pforten aufthat; denn weil sie von der Sünde keine rechte Vorstellung hatten, erschien ihnen auch die Sündenvergebung teils überflüssig, teils und vor allem unmöglich. Aber es lag in dieser ganzen Anschauung auf christlicher Seite doch auch eine gewisse Schwäche und mancherlei Gefährliches. Zwar schlossen sich bald genug auch Gebildete der neuen Lehre an; aber dass der ganze Volksaberglaube der Zeit so breiten Boden gewann innerhalb des Christentums, und die Dämonologie in krankhafter Überspannung so breiten Platz für sich beanspruchte, daran war doch der Umstand mit Schuld, dass der Ungebildeten so viele, der Gebildeten lange Zeit so wenige waren. Und die gedrückten Verhältnisse, in denen die meisten Christen anfänglich lebten, hatten in der That vielfach die Folge, dass sie auch äusserlich kopfhängerisch erschienen, die Demut in äusseren Gebärden, im Kniebeugen und in der Kleidung markierten, wie ihnen das Celsus zum Vorwurf macht, oder leichtgläubig und weltunerfahren wie sie waren, jedem Betrüger zum Opfer fielen, worüber sie bekanntlich Lucian verhöhnt.

Neben der ἀθεότης sind es besonders noch zwei andere Vorwürfe, welche von den Apologeten des Christentums immer

wieder zurückgewiesen werden müssen: die Fabel von der Opferung eines Kindes bei ihren nächtlichen Versammlungen und die Beschuldigung abscheulicher Unzuchtsvergehen nach solchen grässlichen Malen — per flagitia invisos nennt daher schon Tacitus die Christen. Das Erstere ist natürlich lediglich Verleumdung und beruht vor allem auf einem Missverständnis der Abendmalsfeier: wie solches törichte Gerede entstehen kann, haben wir ja vor kurzem in Ungarn gesehen.[1] Dagegen ist der andere Vorwurf nicht absolut von der Hand zu weisen, so falsch er auch in seiner Verallgemeinerung sein mochte. Nicht nur kamen in gewissen gnostischen Kreisen, die doch eben einmal zum Christentum gehörten, in der That solche libertinistische Ausschreitungen schlimmster Art vor; sondern wenn Clemens von Alexandrien gegen die Sitte des Bruderkusses in den christlichen Versammlungen eifert und genau vorschreibt, wie weit man dabei gehen dürfe, oder wenn in einem der Pseudoklementinischen Briefe die schärfsten Sicherheitsmassregeln vor Applicierung eines solchen Kusses anbefohlen werden,[2] so weist das doch auf bedenkliche Missbräuche hin, wie wir sie ebenfalls aus gewissen christlichen Konventikeln der neuesten Zeit kennen. Es war Unrecht, sie dem ganzen Christentum und ihm als solchem zur Last zu legen; aber die Gefahr lag doch recht nahe, namentlich bei solchen nächtlichen Zusammenkünften beider Geschlechter, derartigen Versuchungen zu erliegen und

---

[1] Es ist eine eigentümliche Nemesis, dass die Urheber dieses lügenhaften Vorwurfs, die Juden, durch den christlichen Pöbel vom Mittelalter bis in die neueste Zeit herein mit reichen Zinsen zurückbezahlt bekommen, was sie in den Anfängen des Christentums so leichtfertig über dieses heraufbeschworen haben.

[2] Clemens Alex. Paedag. III, c. 11, 81—83. c. 12, 84. S. Clementis de Virginitate (ed. Funk, der den Brief in das Ende des dritten oder Anfang des vierten Jahrhunderts setzt, II. Proleg. S. IV) II, 2, 5: post haec preces fundimus et nobis damus osculum pacis, viri viris, mulieres autem et virgines manus suas vestimentis suis involvere debent; atque ibi etiam nos modeste et in omni verecundia, oculis in altum sublatis, verecunde et cum omni decentia dexteram manum vestimentis nostris involvimus; et tunc accedere possunt [mulieres] et dare nobis osculum pacis in dexteram nostram vestimentis nostris involutam.

die sogenannte christliche Nächstenliebe recht sinnlich zu fassen. Und ebenso führt die Unnatur geschlechtlicher Askese, auf welche die Apologeten vielfach mit Stolz hinweisen, mit Notwendigkeit zu geschlechtlichen Ausschweifungen, wie dies das Syneisaktenunwesen am grellsten zeigt.

Man sieht, auch auf sittlichem Gebiete hatten die Apologeten Mühe genug, alle Angriffe von Seiten der jüdischen und heidnischen Gegner zurückzuweisen. Und sittlich war auch vielfach der Hintergrund, von dem sich die theologischen und philosophischen Argumente des Celsus abhoben, so wenn er das Bedenkliche und Anstössige in dem Erzeugungsmythus Jesu und in der ganzen evangelischen Geschichte hervorhebt, oder von dem Verrat des Judas auf Jesus selbst zurückschliesst, dem nicht gelungen sei, was jedem Räuberhauptmann gelinge; sittliche Motive lagen auch seinem Pantheismus zu Grunde, von dem aus er die jüdisch-christliche Teleologie und ihre Kleinlichkeit, die christliche Ansicht vom Bösen und ihre Neigung zum Pessimismus bestreitet. Und sittlich blieb endlich der Standpunkt der späteren Gegner namentlich aus der Schule des Neuplatonismus, die zwar nicht mehr mit Celsus Jesum selbst für einen Betrüger erklärten, aber ihrerseits bemüht waren, in Pythagoras, vielleicht auch in Apollonius heidnische Bilder der Weisheit und Tugend neben oder über das christliche Idealbild Jesus zu stellen.

Dem gegenüber war die Aufgabe der Apologeten eine wesentlich negative: es galt die bald plumpen bald geistreichen Angriffe zu widerlegen und vom Christentum abzuwehren, oder auch ihrerseits zum Angriff überzugehen und namentlich auf den unbefriedigenden sittlichen und religiösen Zustand des Heidentums, auf das Unsittliche vieler seiner Mythen und auf das Gefährliche der Annahme eines Fatums und der Leugnung menschlicher Freiheit hinzuweisen. Aber natürlich durften sie sich nicht auf die Negation beschränken, sie mussten positiv zu zeigen versuchen, dass das Christentum dem heidnischen Wesen überlegen sei, mussten Anknüpfungspunkte für jenes in diesem finden, wobei dem Justin besonders der Logosbegriff zu statten kam, der das Christliche d. h. alles sittlich Schöne und Edle im Heidentum

erklärte und es ermöglichte, diesem auch gute Seiten abzugewinnen; ja sie stellten sich womöglich mit diesem auf gemeinsamen Boden, entlehnten ihre Waffen aus der griechischen Philosophie und wussten sich mit den edelsten Vertretern derselben eins in einem allgemeinen Monotheismus, in der Betonung der sittlichen Freiheit [1] und der allgemein menschlichen Tugenden mit mehr oder weniger spezifisch-christlicher Färbung und in der Anerkennung einer natürlichen, angeborenen Kenntnis der sittlichen Begriffe und Forderungen (anima naturaliter christiana). Dabei mussten sie namentlich zeigen, dass die Christen in ihrem Wandel in der That einen solchen ideal-erhabenen Standpunkt einnehmen und eine Sittlichkeit repräsentieren, wie sie als Sittlichkeit der inneren Gesinnung, nicht bloss des äusseren Thuns, vollkommener nicht gedacht werden könne. In besonders glücklicher Weise ist das ausser von Justin und Tertullian in seiner berühmten Schilderung der factio christiana (Apologet. c. 39), von dem Verfasser des Briefes an Diognet geschehen, den wir für unecht zu halten doch keinen Grund haben. [2] Welt- und Todesverachtung tritt als charakteristisches Merkmal der neuen Lehre und ihrer Anhänger an die Spitze. Freilich leben diese in denselben Ländern und Staaten wie alle übrigen und teilen mit ihnen die Sprache und die äusserlichen Lebensgewohnheiten und Einrichtungen; und doch wie

---

[1] Den ethischen Charakter der Weltanschauung Justins findet K. Weizsäcker, d. Theologie d. Märtyrers Justin (Jahrbücher f. deutsche Theologie Bd. XII, 1867) vor allem gewahrt durch seine Freiheitslehre, über welche er sich daher a. a. O. S. 99 ss. ausführlich ausgesprochen hat. Cfr. über Justin auch F. Böhringer a. a. O. Bd. I, S. 97—270. und M. v. Engelhardt, d. Christentum Justin's d. Märtyrers 1878.

[2] Epistula ad Diognetum (ed. Funk in d. opera patrum apostolicorum). Fr. Overbeck („über den pseudojustinischen Brief an Diognet“ a. a. O. S 1 ss.) suchte zu erweisen, dass der Brief eine „Fiktion der nachkonstantinischen Zeit der Kirche“ sei, und der Engländer Donaldson hielt ihn gar für eine Fälschung des Humanismus; beide haben aber mit dieser Hyperkritik wenig Anhänger gefunden. Der Brief stammt ohne Zweifel aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts. Dagegen kann darüber kein Zweifel sein, dass die beiden letzten Kapitel (11 und 12) ein Anhängsel von anderer Hand sind.

so ganz anders, wie fremd und eigenartig stehen sie inmitten der andern? Jedes irdische Vaterland ist ihnen fremd, jedes fremde Land ist ihre Heimat. Sie leben im Fleisch, aber nicht nach dem Fleisch; sie leben auf Erden, aber im Himmel ist ihr Vaterland; sie gehorchen den Gesetzen, aber durch ihr Leben stehen sie über jedem Gesetz; sie lieben alle und werden doch von allen verfolgt, verkannt, verurteilt, getötet; sie sind Bettler und machen alle reich; sie sind arm und haben Überfluss an allem; sie sind ehrlos und dabei doch in Herrlichkeit; sie werden geschmäht und segnen dafür, sie thun Gutes und werden dafür gestraft; und wenn sie gestraft werden, so freuen sie sich. So sind die Christen, kurz gesagt, in der Welt, was die Seele im Körper ist: wie die Seele durch alle Glieder des Leibes zerstreut ist, so die Christen durch alle Staaten der Erde; wie jene im Körper wohnt, ohne körperlich zu sein, so wohnen sie in der Welt, ohne von der Welt zu sein; wie jene unsichtbar eingeschlossen ist im sichtbaren Leibe, so sieht man die Christen auf Erden, aber ihre Frömmigkeit ist unsichtbar. Wie das Fleisch streitet gegen den Geist, so hasst die Welt die Christen, weil sie sich ihren Lüsten widersetzt; die Seele liebt das Fleisch, obwohl es sie hasst: so lieben die Christen ihre Verfolger. Wie jene in dem Leib eingeschlossen, ihn zusammenhält, so sind die Christen auf der Erde wie in einem Gefängniss, und halten doch die Erde zusammen. Und dass dem Bild auch der asketische Zug nicht ganz fehle, heisst es zum Schluss: wie die Seele, wenn sie mit Speise und Trank schlecht gehalten wird, dadurch gebessert wird, so wachsen auch die Christen unter allen Verfolgungen täglich an Zahl. Das ist die Stellung, welche Gott den Christen angewiesen hat, und diese darf ihnen niemand streitig machen. Mit Recht sagt darüber Baur:[1] „Wer so sich als die Seele der Welt weiss, dem müssen unstreitig zu seiner Zeit die Zügel der Weltherrschaft von selbst in die Hände fallen“. Und fügen wir hinzu: er verdient es, die Zügel zu ergreifen, wenn wirklich das Bild richtig gezeichnet wäre, wenn nament-

[1] Baur, d. Christentum der drei ersten Jahrhunderte. S. 371.

lich die selbstlose Liebe, deren sich der Verfasser als einer Nachahmung Gottes und seiner Güte rühmt und auf welche auch Justin unter Anführung von Aussprüchen Jesu aus der Bergpredigt immer wieder hinweist, die Signatur des Christentums bliebe; aber die Johannesnaturen sind auch in jener Zeit nur Ausnahme gewesen, selbst unter den Wortführern sind Männer wie dieser Briefschreiber seltener als die streitbaren Naturen, deren eine wir alsbald kennen lernen werden; und was uns über den wirklichen Zustand der Gemeinden berichtet wird, klingt weit weniger erbaulich und idealistisch als jene Schilderung.

6. Doch nicht nur theoretisch galt es, sich mit dem Heidentum auseinanderzusetzen und das gute Recht des Christentums ihm gegenüber zu behaupten, sondern — und für uns ist das ganz besonders wichtig — auch praktisch. Dabei kommt zweierlei in Betracht: einmal die negative Seite, wie die Christen in den Verfolgungen sich hielten und das Martyrium auf sich nahmen, und andererseits positiv, wie sie sich zum Leben der Welt stellten und sich in dieselbe einlebten. Das Martyrium, um zunächst davon zu reden, war ja natürlich eine eminent sittliche Aufgabe, das rechte Verhalten dabei ein Hauptbeweis für die innere Kraft des Christentums und des einzelnen Christen, weshalb auch Apologeten wie Justin und Tertullian mit Vorliebe darauf zu reden kommen: das Blut der Märtyrer war wie so oft der Same für die Ausbreitung der jungen Lehre. So wurde teilweise wohl mit bewusster Beziehung auf die Apathie und Ataraxie der griechischen Philosophen die Geduld im Ertragen der Leiden, die *ὑπομονή*, in jener Zeit recht eigentlich die christliche Tugend selbst, die z. B. Tertullian in einer besonderen Schrift (de patientia) rühmt. Sah man darin doch zugleich eine Nachfolge Christi und seines Leidens und fühlte sich darum mitten im Leiden geehrt und gehoben. Aber freilich lag darin auch, abgesehen von dem lohnsüchtigen Hintergrund des vergeltenden Endgerichts, aus dem die Märtyrer doch zumeist ihre Kraft geschöpft haben, eine Gefahr: die stoische Apathie, die christliche Geduld im Leiden, sie tragen beide den gemeinsamen

Zug der Passivität, und für das praktische Leben ist am Ende die hochmütige Miene des Stoikers noch weniger bedenklich als die demütige Kopfhaltung des Christen, und doch schreibt sich das gedrückte Wesen mancher christlichen Kreise gerade aus dieser Epoche der Verfolgung und Verachtung her. Aber noch gefährlicher für jene Zeit war etwas, was uns kälteren Menschen des 19. Jahrhunderts unnatürlicher erscheinen mag, als es damals inmitten der religiösen Begeisterung und des religiösen Fanatismus war. Ohne Not drängten sich viele zum Martyrium heran und erlitten so den selbstgewählten Tod, offenbar nur eine andere Form für den von den Stoikern der Kaiserzeit so vielfach geübten Selbstmord. Berechtigt erscheint das sicherlich in einem Fall, den Euseb in seiner Kirchengeschichte (VIII, 12) aus der Zeit der Diokletianischen Verfolgung erzählt, wo eine Frau mit ihren zwei Töchtern sich selbst den Tod gab, um der drohenden Entehrung zu entgehen. Aber im übrigen konnte man eine solche Bravour nicht billigen, und so hat die Kirche diese mutwillige und schwärmerische Selbsthingabe, diese doch sicherlich von einer gewissen Eitelkeit oder noch schlimmeren irdischen Beweggründen eingegebene Lust am Sterben, wenn gleich nicht immer mit der nötigen Schärfe und Energie, für sittlich unzulässig erklärt. Viel schwieriger war die andere Seite der Sache: neben den Heroen des Martyriums zeigte sich doch auch recht viel Schwäche und Feigheit, viele entzogen sich der drohenden Gefahr durch die Flucht oder die Auslieferung der heiligen Schriften oder direkte Verleugnung, und die Gnostiker waren sogar teilweise geneigt, die Verleugnung theoretisch zu rechtfertigen und als eine Art von Akkommodation für sittlich indifferent zu erklären. Auch wir sind heutzutage sehr bereit, den, der sich nicht zum Martyrium eignet, in Schutz zu nehmen; allein in jenen aufgeregten und schwärmerischen Zeiten der ersten Liebe für die neue Lehre galt ein solches feiges und schwächliches Verhalten für eine schwere Sünde, und die Frage der lapsi und traditores hat die Kirche tief und lange bewegt und beschäftigt, sie hängt zugleich mit einer zweiten Frage zusammen, die darum hier zugleich behandelt werden muss. Die

Kirche, als Leib Christi und reine Braut des Herrn schien durch Mitglieder befleckt, welche abgefallen waren; der Begriff der heiligen Kirche war aber gerade dem Heidentum gegenüber von ganz besonderer Wichtigkeit und Bedeutung. Wie sollte sich also die Kirche gegen derartige Befleckungen und Abfälle, überhaupt gegen Sünden und Sünder in ihr verhalten? Darauf hatte sich natürlich in den ersten Zeiten der Blick kaum richten können und müssen, obgleich schon die Korintherbriefe des Paulus von einem einzelnen Fall aus sich mit dieser Frage hatten befassen müssen; denn eben in den ersten Anfängen des Christentums hatten sich bei den wenig lockenden äusseren Aussichten meist nur solche der Sekte angeschlossen, welche wirklich vom heiligen Feuer durchglüht waren. Das war aber doch bald anders geworden, wenn wir auch nicht mit Ranke[1] glauben werden, dass „die Meisten sich damit begnügt haben (zur Zeit Trajans), die einst von der apostolischen Versammlung in Jerusalem (!) festgesetzten Pflichten zu erfüllen, und sich daher nicht weigerten, den Bildnissen der Götter und des Kaisers zu huldigen“. In den Zeiten der Verfolgung musste sich der Weizen von der Spreu sondern, musste vielfach Schwäche, Feigheit, Abfall zu Tage treten. Was sollte nun also mit diesen Abgefallenen geschehen? sollten sie ausgeschlossen werden, damit der heilige Charakter der Kirche gewahrt bleibe? oder sollten sie, im Anschluss an gewisse Gleichnisreden Jesu, in der Kirche belassen und ihnen nur irgendwelche Bussen und Strafen auferlegt werden? und war dies öfter als Einmal zulässig? Für die erstere Ansicht entschied sich die strengere Partei innerhalb der Kirche unter der Führung Tertullians, für die zweite mildere Auffassung — es ist dies überaus bezeichnend — vor allem die römische Gemeinde mit ihrem Bischof an der Spitze und daneben allerdings noch manche andere hervorragende Bischöfe.

Schon in seiner katholischen Periode hat sich Tertullian, dieser echte Typus eines leidenschaftlichen Christen jener Zeit, den wir noch bei anderen Gelegenheiten kennen

[1] Leopold v. Ranke, Weltgeschichte. Dritter Teil, 1. Abteilung 1883. S. 321.

lernen werden, mit dieser Frage beschäftigt. In seiner Schrift von der Busse erklärt er, die Busse sei die Aufgabe des Nicht-Getauften, muss aber eben darum die Sitte vieler Katechumenen bekämpfen, welche deshalb die Taufe hinausschoben, um möglichst lange sündigen zu können, für ihn keine ganz leichte Aufgabe, da er mit ihnen die äusserliche Auffassung von der Busse als einem kirchlichen Akte und von der magischen Reinwaschung durch das Taufwasser teilte. Aber in dieser Schrift giebt er doch noch die Möglichkeit einer zweiten, freilich nur einmaligen Busse nach der Taufe zu, wiederum als eines äusseren kirchlichen Aktes (der Exomologesis), den er als Hilfsmittel gegen die „Gehenna“ in Notfällen empfiehlt. Da nun aber dieser kirchlich-öffentliche Akt vor der Gemeinde vielen wenig behagte, so wandten sie sich — und dies thaten namentlich Gefallene — an die Märtyrer und liessen sich von ihnen „den Frieden geben“, d. h. Scheine ausstellen, in denen die Märtyrer die Gefallenen für wieder aufgenommen in die kirchliche Gemeinschaft erklärten. Auf Grund welches Rechtes? wird man fragen. Als besondere Lieblinge Gottes waren sie ihm als Fürsprecher besonders angenehm, und teils brüderliche Teilnahme teils Eitelkeit und Hochmut liessen sie dieses Fürsprecheramt ausdehnen, und so wurde daraus eine Art Privilegium, das freilich ein Eingriff war in die Macht Gottes, der doch allein sollte Sünden vergeben können, und ein Eingriff in das Amt des Bischofs, der zunächst im Namen seiner Gemeinde allein und zuhöchst über die Wiederaufnahme Gefallener sollte entscheiden dürfen. Allein Tertullian erkennt dieses Vorrecht der Märtyrer an, und warnt nur vor Missbrauch desselben.

Aber das änderte sich, als Tertullian Montanist wurde. Der Montanismus,[1] der in Kleinasien, speziell in dem

---

[1] Ausser dem epochemachenden Werk von Schwegler über den Montanismus und Baur's verschiedenen Darstellungen desselben cfr. besonders Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche, 2. Aufl. 1857, S. 462—554 und G. Nathanael Bonwetsch, die Geschichte des Montanismus. 1881. Über Tertullian s. namentlich noch Böhringers Kirchengeschichte I, 1., zweite Hälfte, die zugleich auch Cyprian behandelt.

durch seinen orgiastischen Cybeledienst bekannten Phrygien aus Anlass der sich mehrenden Verfolgungen seinen Ursprung hatte, in Rom und Gallien, ganz besonders aber in Afrika Anhänger gewann und in Tertullian seinen entschiedensten Vertreter fand, ist ein letzter Versuch, den wankenden Glauben an die nahe Parusie Christi neu zu beleben: daher das Ekstatische desselben — der Stifter Montanus war von weiblichen Prophetinnen begleitet. Weiter ist er eben darum auf dem Gebiet der Sitte und Disciplin ein Protest gegen die mehr und mehr überhandnehmende Verweltlichung der Kirche: wie er als Erneuerung des Chiliasmus den Christen es verübelt, dass sie an den Bestand der Welt zu glauben beginnen, so tadelt er als sittliche Richtung an ihnen, dass sie sich in dieser Welt wohnlich einrichten wollen; und endlich zieht er unter Opposition gegen die Laxheit des Episkopats die praktische Konsequenz grösstmöglicher Strenge auf dem Gebiete der Kirchenzucht und greift hier vor allem die Frage der zweiten Busse auf. Die Berechtigung zu diesem seinem Widerspruch gegen das herrschende kirchliche Leben nimmt er in gnostischer Weise aus dem Glauben an die Offenbarungen des Paraklet, der die vierte Weltperiode beherrsche und einen Fortschritt über die des Evangeliums hinaus bedeute; und gnostisch ist auch der damit zusammenhängende Unterschied zwischen Montanisten und Katholikern als den Pneumatikern auf der einen, den Psychikern auf der anderen Seite. Jener Fortschritt über das Evangelium hinaus dient aber nur dazu, die fortschreitende Verweltlichung aufzuhalten, er bringt nichts Neues, sondern er will nur den fliehenden Chiliasmus festhalten und den asketischen Geist, der seither in der Kirche war, in aller seiner Strenge nähren, und insofern kann man den Montanismus mit Recht als reaktionär bezeichnen.

Als Montanist erklärt sich nun Tertullian zuerst gegen die Flucht in Verfolgungen: sie kommen von Gott, niemand darf sich ihnen daher entziehen wollen; und ebenso wenig dürfe man sich von dem Martyrium durch Geld loskaufen (nummaria fuga): die römischen Beamten liessen sich nämlich vielfach von einzelnen oder von ganzen Gemeinden Geld bezahlen und sich so davon abhalten, Verfolgung zu verhängen. Fürs

zweite spricht sich Tertullian aber nun auch gegen die Möglichkeit einer zweiten Busse aus. Zu diesem Behuf teilt er die Sünden ein in lässliche und Todsünden, zu denen neben gemeinen Verbrechen gröbster Art und Fleischessünden besonders auch die Verleugnung des Glaubens gehört. Für jene lässlichen Sünden ist Vergebung ohne weiteres zulässig, diese letzteren dagegen schliessen absolut aus der Kirche und ihrer Gemeinschaft aus. Es war dies schliesslich konsequent: wenn die Taufe der Akt ist, an den in magischer Weise die Vergebung geknüpft wird, und wenn ganz äusserlich gewisse Handlungen die Taufgnade verwirken, so ist nicht abzusehen, warum dann noch einmal Busse möglich sein soll: die Montanisten und Tertullian hatten das Recht der Konsequenz, freilich auch nur dieses für sich. Aber daneben — und hier kommt doch wieder ein Schwanken bei ihnen selbst herein — soll die Möglichkeit einer Vergebung auch dieser Todsünden von Seiten Gottes nicht ausgeschlossen sein; ja Tertullian geht noch weiter: auch die Kirche kann solche Sünden vergeben, nur nicht die katholische, nur nicht jeder beliebige Bischof, sondern die Kirche des Geistes und ihre Vertreter, die neuen Propheten des Montanismus. Freilich obgleich diese das Recht und die Gewalt dazu haben, so thun sie es nicht, weil der Geist es ihnen verboten habe, damit nicht derartige Sünden sich mehren. Und ebenso bestreitet Tertullian jetzt auch den Märtyrern ihr Privilegium, Friedens- und Ablassscheine auszustellen, womit sie öfters schlimmen Missbrauch getrieben zu haben scheinen.

Die Frage nach der Wiederaufnahme der Gefallenen und schweren Sünder überhaupt kam aber auch innerhalb der Kirche noch geraume Zeit nicht zur Ruhe. Die römischen Bischöfe waren, wie schon gesagt, für möglichst milde Busspraxis namentlich auch den häufigen Fleischessünden gegenüber. Schon Tertullian erzählt (de pudicitia c. 1), es sei ein Edikt und zwar ein peremptorisches erlassen worden von einem pontifex maximus, einem episcopus episcoporum, wie er ihn höhnisch nennt, des Inhalts: ego et moechia et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto. Noch weiter scheint Kallistus in Rom gegangen zu sein, der, wenn wir seinem

Gegner Hippolytus (Philosophumena IX, c. 12) glauben dürfen, in einer aus seiner Vorgeschichte sehr erklärlichen Laxheit verhiess: „allen werden von ihm die Sünden vergeben“. Namentlich behauptete er, dass ein Bischof, der sündige, und seien es selbst Todsünden, deshalb doch nicht vom Amt entfernt werden dürfe. Dafür berief er sich auf das Gleichnis vom Unkraut im Weizen und auf die Arche Noäh mit ihren reinen und unreinen Tieren. Da brach die Dezianische Christenverfolgung herein, und dabei war die Zahl der Gefallenen sehr gross. Aufs neue begannen die Märtyrer und Konfessoren ihren Ablasshandel. Dagegen trat der Schüler Tertullians, der karthagische Bischof Cyprian auf, der freilich selbst geflohen war und darum nicht für ganz voll angesehen wurde. Auch bekämpft er die Wiederaufnahme der Gefallenen nicht, aber er fordert von ihnen ernstliche Busse und Genugthuung wesentlich im kirchlichen Sinn, und bestreitet den Märtyrern, sich ein Recht anzumassen, das ausschliesslich dem Priester Gottes, dem Bischof zukomme. So vertrat Cyprian den kirchlichen Standpunkt nach zwei Seiten hin, und fand dabei die Unterstützung und Billigung Roms, wo eben damals durch den Presbyter Novatian dieser strengere Standpunkt geteilt wurde. Aber weder in Karthago noch in Rom wurde an dieser Strenge festgehalten: der Notzwang der Verhältnisse riet zur Milde, und das kirchliche Interesse verschaffte dieser in der Praxis rasch und gründlich Geltung; auf dem Konzil zu Karthago im Jahre 251 wurden die minder Gravierten (die libellatici) sofort und ohne weiteres wieder aufgenommen, die andern ebenfalls, wenn sie etwa erkrankten, und nach kurzem Schwanken schon ein Jahr darauf auch die übrigen alle; und ebenso siegte in Rom die Partei der Milde und Laxheit gegen den strengen Novatianus: die Novatianer trennten sich von der Kirche und setzten in diesem Punkte, als die Reinen gegen die Götzendiener, die Opposition des Montanismus gegen die in der Kirche herrschende Busspraxis fort, lange, aber natürlich ohne Erfolg. Und ebenso unterwarf sich selbstverständlich auch Cyprian und trat, obgleich Schüler Tertullians, auf die Seite der kirchlichen Einheit, nicht auf die der schismatischen Reinheit und Heiligkeit; nur daran

hält er fest, dass ein gefallener Bischof sein Amt verwirkt habe, weil durch einen solchen die Gemeinde befleckt würde. Auch hat er nicht nur persönlich seine frühere „Flucht" durch seinen späteren Märtyrertod gut gemacht, sondern auch durch seine exhortatio ad martyrium anderen denselben Weg gewiesen, und damit durch Wort und That protestiert gegen etwaige falsche Konsequenzen, die aus der bischöflichen Praxis hätten gezogen werden können.

Wir haben seither nur die negative Seite in's Auge gefasst und gesehen, wie sich das Christentum nach aussen des Heidentums erwehrt und seinen Verfolgungen sich unter- oder auch entzieht, und wie es nach innen zu vermitteln sucht zwischen absoluter Reinheit und Heiligkeit auf der einen, milder Praxis und Kirchenzucht auf der andern Seite, oder kurz gesagt zwischen der heiligen Kirche, die sich von aller Befleckung und Berührung mit Sünde und Welt fern halten möchte, und der katholischen Kirche, die schon den Beruf in sich fühlt, Weltkirche und Weltreligion zu werden. Es bleibt uns nun noch übrig zu hören, wie sich das Christentum positiv zur Welt und zum Leben in der Welt stellt, und auch da spielt der Montanismus und sein Wortführer Tertullian eine wichtige Rolle.

Die Frage nach den Opfermalzeiten der Heiden hat schon im neuen Testament die Geister beschäftigt: sie war gewissermassen ein Vorpostengefecht, aber nicht ohne sittliche Bedenken und Schwierigkeiten. Obwohl an und für sich unverfänglich, solange man die Götter und Götzen für nichts hielt, als für das, was sie in der That waren, konnte man doch in dieser Teilnahme an Malzeiten zu ihren Ehren eine gewisse Konnivenz, eine Art von Verleugnung und Mangel an Mut erblicken. Dazu kam die Rücksicht auf die Schwachen in der Gemeinde, welche Ärgernis und Anstoss nahmen an dem Gebahren ihrer freier denkenden Brüder. Aber bald genug nahm der für das sittliche Leben der Christen auf lange hin verhängnisvolle Glaube überhand, dass man es hiebei mit Dämonen und bösen Geistern zu thun habe, denen man verfalle, wenn man an jenen Malzeiten teilnehme. Natürlich steht auch in dieser Frage Tertullian auf der Seite der streng-

sten Praxis, der überall Idololatrie und dämonische Einflüsse wittert, und darum jede Teilnahme an öffentlichen Festen, selbst das Bekränzen und Illuminieren der Häuser zu Ehren der göttlich verehrten Kaiser verwirft und sogar den christlichen Sklaven verbietet, ihren heidnischen Herren beim Opfern Handreichung zu thun. Ebenso verlangt er ein Aufgeben aller der Handwerke und Künste und des Handelns mit denjenigen Artikeln, welche in irgend welcher Beziehung zum heidnischen Kulte standen, wobei er sich natürlich unfähig zeigt, den ästhetischen Wert der Kunst und ihre Berechtigung in dieser Beziehung zu begreifen. Und auch die heidnische Wissenschaft ist ihm fatal: sie zu erlernen will er zwar nicht verbieten, sie zu lehren aber ist Idololatrie, sei es auch nur deswegen — man sieht hier die Kleinlichkeit und Peinlichkeit dieses Standpunktes —, weil die Schulgelder an heidnischen Feiertagen bezahlt zu werden pflegen.

Damit hängt aufs engste zusammen die Frage nach der Berechtigung des Staates und der Beteiligung des Christen an demselben, die Frage, ob es dem Christen erlaubt sei, Staatsämter zu bekleiden und sich dem Kriegsdienst zu unterziehen. Beides, namentlich aber das Letztere, war für den römischen Staat eine Frage von eminent praktischer Bedeutung, und wurde es immer mehr, je grösser die Zahl seiner christlichen Unterthanen wurde. Aber auch diese Frage wurde eigentümlich verwickelt dadurch, dass die Beamten gewisse religiöse Ceremonien zu vollziehen und mitzumachen hatten und dass auch hierbei die Kaiserverehrung vielfach eine Rolle spielte. Damit war aber — jedenfalls für Eiferer wie Tertullian — die Frage auch sofort entschieden. Ihm ist schon das Tragen des Amtskleides bedenklich, in das die Idololatrie sozusagen eingewebt ist und durch das darum der Christ ohne Frage befleckt wird; das Amtskleid gehört also zum Pomp des Teufels, dem man doch in der Taufe entsagt hat, wie viel mehr das Amt selbst mit seinen verschiedenen heidnischen Anforderungen? Ja selbst wenn es einen christlichen Staat gäbe, wozu sich mit irdischen, weltlichen Dingen befassen? Am bedenklichsten dabei ist ihm — und der ganzen damaligen Christenheit mit ihm — die Möglichkeit, die da-

durch an den Christen heranträte, ein Todesurteil fällen zu müssen. Und damit ist auch schon die Frage nach dem Kriegsdienst entschieden: wie kann der göttliche und der menschliche Diensteid sich vereinigen, man kann nicht zweien zugleich, nicht Gott und dem Kaiser dienen! Kriegsdienst und Christentum schliessen sich also gegenseitig aus.

Der Grund für diese schroffe Ablehnung jeder Berührung mit der Welt und weltlichen Ämtern und Stellen und Diensten liegt wie überall bei Tertullian in seiner Furcht vor dämonischer Befleckung, ein Aberglaube, der die ganze damalige Christenheit ebenso wie die sie umgebende Heidenwelt nirgends zur Ruhe und zu schöner Sittlichkeit kommen liess und sogar zu manchen Thaten des Wahns verführte, und andererseits in der Erwartung des nahen Weltendes, die in den montanistischen Kreisen namentlich verhinderte, dass sich die Christen heimisch fühlten auf Erden. Damit hängt noch ein spezieller Fall zusammen, der uns einen weiteren wichtigen Gesichtspunkt dieser weltfeindlichen Moral kennen lehrt. Ein christlicher Soldat hatte sich geweigert, bei festlicher Gelegenheit den üblichen Kranz sich auf's Haupt zu setzen. Als überflüssige Provokation, als unzeitigen Drang nach dem Martyrium hatten viele Christen diese Handlungsweise verurteilt, denn sie sahen in der Bekränzung etwas völlig Indifferentes, sittlich und religiös Bedeutungsloses. Natürlich erblickte umgekehrt Tertullian darin etwas Idololatrisches; ausserdem sei es unnatürlich, Blumen auf's Haupt zu setzen; und darum erklärt er sich für den Soldaten, der ihm ein rechter Streiter Gottes war. Gegen diejenigen aber, welche einen Beweis für diese Rigorosität aus der Schrift verlangten, spielt er den Trumpf aus: man könne ebensogut behaupten, es sei darum nicht erlaubt sich zu bekränzen, weil es die Schrift nicht befehle. Denn prohibetur quod non ultro est permissum. Damit ist nicht nur, wie Bonwetsch richtig hervorhebt, den Adiaphora das Urteil gesprochen, sondern es ist damit jeder Fortschritt, jeder Versuch des Christentums sich einzulassen mit der Welt und neue Kreise sich zu assimilieren, ausgeschlossen und verhindert, und darum musste der Mann, der so dachte, zum Ketzer, musste die Richtung,

der er angehörte, als Sektiererei für unkirchlich erklärt werden.

Mehr Recht hatte Tertullian mit seinem Kampf gegen die Teilnahme der Christen an den Schauspielen: hatte doch schon Seneka auf's lebhafteste gegen die Unsitte der Gladiatorenkämpfe protestiert. Aber ganz anders mussten die Christen dagegen auftreten, da ja gerade hier so viele der Ihrigen als Märtyrer gelitten und geblutet haben. Und so erklärt denn Tertullian, der Glaube, die Wahrheit und die Vorschriften der Disciplin legen den Christen auf, neben andern Torheiten der Welt auch dem Vergnügen der Schauspiele zu entsagen. Natürlich ist ihm auch hier die Hauptsache ihr Zusammenhang mit der Idololatrie und mit den Dämonen, welche dieselbe beherrschen. Dann aber sind es doch auch ethische Motive, die ihn dagegen eifern lassen, so vor allem die Leidenschaft und Aufregung, welche durch dieses grausame Vergnügen hervorgerufen, die Unmenschlichkeit derselben, wodurch das Gefühl abgestumpft, der lascive Sinnenreiz, wodurch der keusche Sinn befleckt werde. Endlich bekämpft er dabei auch die Unnatur, die er namentlich auf der Bühne und in ihrem Apparat zu sehen glaubt, zeigt aber hiebei wieder vielfach seinen kunstfeindlichen, unästhetischen Sinn: wer alle weltlichen Freuden und Genüsse verwirft und erklärt: nihil non diaboli est, quidquid dei non est, der kann weder die Kunst verstehen noch die Freude am Schönen gelten lassen. Bedenklich aber war es, wenn das Christentum in dieser schroffen Weise sich dem Besten, was das griechische Altertum geschaffen hatte, verschloss und es mit dem Makel des Unchristlichen behaftete.

Doch hatten alle diese Fragen, wie man sieht, brennende Bedeutung im wesentlichen nur solange, als der Staat heidnisch war; die Hauptbedenken wenigstens fielen weg, sobald der römische Staat durch Konstantin zu einem christlichen wurde; von diesem Augenblick an war die Teilnahme des Christen am Leben dieses Staates bedeutend erleichtert, und solche, welche darin trotzdem eine Verweltlichung zu sehen glaubten, konnten wenigstens nicht mehr wie der Montanismus an alle Christen den Anspruch machen, auch diesem

christlich gewordenen Staat fern zu bleiben. Dagegen blieb eine andere Frage nach wie vor eine wichtige und offene, die Frage nach der Bedeutung der Ehe, die mit der Wertschätzung der Askese im allgemeinen zusammenhängt. Das Neue Testament hat sich, wie wir gesehen haben, zur Ehe mindestens nicht durchaus freundlich verhalten: ein Wort Jesu selbst schien die Ehelosigkeit höher zu stellen als die Ehe, und Paulus that dasselbe noch deutlicher und entschiedener: der Stifter der neuen Religion und der grosse Heidenapostel hatten ihre Autorität zu Gunsten der Virginität in die Wagschale geworfen. Doch war es bei Paulus jedenfalls nur ein evangelischer Rat gewesen angesichts der nahen Parusie, wie er sie erwartete; solange also diese Anschauung von der nahen Wiederkunft Christi in Geltung blieb, war die Sache, man könnte fast sagen, noch ziemlich unschuldig; es war mehr eine Frage der Opportunität, als eine prinzipielle Forderung um ihrer selbst willen. Ebenso liessen sich in Betreff einer zweiten Ehe Gründe für und wider vorbringen; aber hier kam doch ein bedenklicher Zug von vorne herein dazwischen: warum wurde dieselbe in den Pastoralbriefen den Bischöfen und Diakonen verboten? warum nur diesen? hatten diese Anspruch auf besondere, standesmässige Heiligkeit und darum die Pflicht besonderer Enthaltsamkeit? Oder wenn es nur des guten Beispiels wegen geschah, so war nicht abzusehen, warum die zweite Ehe nicht schlechtweg allen verboten wurde. Dazu neigte sich nun allerdings von Anfang an nicht nur ein Mann wie Tertullian, sondern selbst Clemens von Alexandrien. Aber zum Gesetz für alle machte es doch erst der Montanismus. Und es lassen sich ja gute Gründe dafür anführen auch vom Standpunkt dessen aus, der die Ehe und gerade weil er die Ehe in ihrer ganzen idealen Höhe fassen will. Auch Tertullian hat ab und zu auf diese tiefere Begründung zurückgegriffen; aber namentlich in seiner montanistischen Periode, worin er aus dem evangelischen Rat sich nicht wieder zu verheiraten ein Gebot des Paraklet macht und die Erlaubnis einer zweiten Ehe zurücknimmt, sind es doch ganz andere Gründe, die er dagegen anführt, Gründe, die in der Hauptsache auch schon die erste Ehe treffen. Die

Ehe ist ihm nur um der Schwachheit des Fleisches willen da, ein Auskunftsmittel gegen die Versuchungen der Sinnlichkeit, eine legitime Hurerei. Und auch von Seiten des Paraklet ist es nur eine Konzession an die menschliche Schwachheit, dass er nicht ganze und volle Virginität verlangte, sondern gestattete, wenigstens in einmaliger Ehe fervorem carnis despumare. So ist also die Ehe überhaupt nichts anderes, als „eine glückliche Inkonsequenz", und inkonseqent ist es von Tertullian, wenn er gewissen Gnostikern gegenüber die Ehe verteidigt und sich rühmt, als Montanist die richtige Mitte zu halten zwischen diesen Häretikern, qui nuptias auferunt, und den katholischen Psychikern, welche die Wiederverheiratung gestatten. Ihm ist die Ehe doch höchstens ein notwendiges Übel, und die Virginität allein ein wirkliches Gut, die darum viel höher steht als jene. Der Dualismus, aus dem diese Abneigung gegen die Ehe hervorgegangen war, beginnt schon innerhalb der Kirche sich Geltung zu verschaffen und auch äusserlich eine Scheidung, einen Dualismus zwischen den höherstehenden Ehelosen und den tieferstehenden Verheirateten zustande zu bringen. Und was das Schlimmste war, die Virginität erscheint vielfach als eine besondere Leistung, als besonders verdienstlich, als etwas über das gewöhnliche Mass der Sittlichkeit Hinausgehendes. Es konnte darum ja schon in dieser Periode die Frage aufgeworfen werden, wer höher zu stellen sei, der Ehelose oder der Bischof? Und wenn sich kirchliche Schriftsteller auch auf die Seite des letzteren stellten, so war doch der nächste Schritt der, beides zu kombinieren, obgleich das vorgeschlagene Eheverbot für Priester auf der Synode von Nicäa abgelehnt und nur an dem Verbot der zweiten Ehe für sie festgehalten wurde.

Woher nun aber die Abneigung des Christentums gegen die Ehe? wie kann eine Religion, von der Tertullian rühmt, dass sie durch das Zeugnis der Natur selbst dem Menschen bezeugt werde, gegen die Natur und einen natürlichen Trieb desselben so feindlich auftreten? Es ist doch nicht nur die Nachwirkung der Parusieerwartung, welche in Frau und Kindern ein Hindernis erblickt, sich

im gegebenen Augenblick von der Welt los und frei zu machen; es ist nicht nur der im Christentum selbst liegende Dualismus, der jederzeit durch seine schroffe Trennung von Fleisch und Geist die Askese im Gefolge hat; es ist nicht nur der allgemeine Zug der Zeit, der in den Essenern und Gnostikern, im Neupythagoreismus und Neuplatonismus ebenso wie im Christentum sich gegen das Geschlechtsleben wendet: sondern es ist zugleich auch der Begriff der Askese als solcher, der Begriff der Übung, der Kasteiung, der vom Judentum herübergenommene Zug des etwas leisten Wollens, des verdienen Wollens, wie er auch im Drang zum Martyrium zu Tage tritt, der gerade hier, wo es am schwersten ist, sich erproben und zeigen und der Sinnlichkeit gegenüber Enthaltsamkeit üben möchte. Es ist somit neben der allgemein christlichen Erwartung, für alles Leiden und Entsagen hier folgerichtig im besseren Jenseits belohnt und entschädigt zu werden, Hochmut und Eitelkeit, ein Besserseinwollen als andere — Züge wie sie so gerne einer gedrückten Sekte anhaften und wie sie darum auch im Christentum nicht fehlen. Daher jene besonderen Kraftproben, welche das Übermenschliche leisten sollten, jener Unfug der Syneisakten, welche prahlten, se cum viris dormisse und doch seien sie integras geblieben. Und man sieht gerade an sinnlichen Naturen, wie Tertullian eine war, welche Leistung in der That ihre Enthaltsamkeit war! Diese Männer und Frauen können sich ja nicht ansehen, ohne von den unheiligsten Begierden entflammt zu werden, und darum ist der Kampf um die Verschleierung der Jungfrauen in Karthago, so kleinlich er uns scheint, in der That von prinzipieller Wichtigkeit gewesen. Die Kehrseite der überspannten Askese ist jederzeit erhitzte Sinnlichkeit: auf dem Boden, wo Ehegatten anfingen, „die gemeinsame Schmach abzuthun“ und für Tugend zu halten, das was man zu begehren gewohnt war, nicht mehr zu begehren, auf diesem Boden war es nur natürlich, wenn diejenigen, welche die Gnade der Jungfrauschaft besassen und auf das leichten Herzens verzichten zu können meinten, was sie noch nicht kannten, nicht gar selten aus der Gnade der Jungfrauschaft fielen und, um sich nicht zu verraten, fort-

fuhren, sich als Jungfrauen zu gebärden und mit allen Mitteln — Tertullian spricht von geheimer Niederkunft und von Abtreibung — ihre Schande zu verbergen suchten. Das ist „ein Gemälde“ — ich lasse hier gerne einen andern [1] für mich sprechen — „von den sittlichen Zuständen in der Kirche jener Zeit, wie man sie erst in einer spätern, mehr heruntergekommenen für möglich halten möchte, und die unwillkürlich jene Schilderungen zurückrufen, die Justin und Tertullian selbst von den heidnischen Zuständen geben, denen sie, wie dem Schatten das Licht, die christlichen gegenüber stellen. Dass aber solche Ausartungen schon damals innerhalb der christlichen Gemeinden zum Vorschein kommen konnten, das ist eben nur die Folge jener unnatürlichen, unwahren und darum auch scheinheilig und heuchlerisch gewordenen Askese gewesen, deren Anfänge wir schon an Justin wahrnehmen und die dann mit der katholisch werdenden Kirche recht eigentlich Hand in Hand geht. Wir haben somit keinen Grund, an der Wahrheit dieser Darstellung zu zweifeln, die Tertullian giebt.“ Wohl fanden sich in den christlichen Gemeinden auch feiner und harmonischer organisierte Naturen, wir haben in Clemens eine solche kennen gelernt, die die Ehe geistiger und idealer auffassten, die Keuschheit nicht in positiven Leistungen und negativer Enthaltsamkeit, sondern in der sittlichen Gesinnung sich verwirklichen sahen und darum auch auf diesem Gebiete eine Versittlichung des Natürlichen anstrebten; aber im allgemeinen überwog das negative Verhalten, und höher und höher stieg das Verdienst der Ehelosigkeit, gegen die dann freilich das Fleisch immer wieder als gegen etwas Unnatürliches reagierte, so dass auch der Trost: nupsisti Christo! der erhitzten Fantasie nicht immer genug thun konnte.

Das hing dann weiter auch damit zusammen, dass das Christentum als solches noch nicht zur vollen Anerkennung der

---

[1] F. Böhringer a. a. O. I, 1, 2. S. 413. Die Schilderung findet sich bei Tertullian, de virginibus velandis cap. 14. cfr. cap. 2: eiusdem libidinis est videri et videre; tam sancti viri est subfundi si virginem viderit quam sanctae virginis, si a viro visa est. cfr. auch Cypriani Epp. 62.

Frau und ihrer Gleichwertigkeit mit dem Manne durchgedrungen war, dass vielmehr immer das Wort nachwirkte: taceat mulier in ecclesia! Auch die Erzählung von der Schuld der Eva am Sündenfall, der durch die Lehre von der Erbsünde besonders bedeutsam in den Vordergrund trat, und der hässliche Mythus von der Verführung der Weiber durch gefallene Engel trugen dazu bei, sie als das der Sünde und der Verführung leichter zugängliche Geschlecht erscheinen zu lassen; und darum geziemt es der Frau, als trauernde und büssende Eva im schmutzigen Gewand der Trauer und der Busse zu erscheinen, nicht in Kleiderpracht und geschmückt mit Gold und Perlen und Edelsteinen. Es ist freilich wieder der alles Schönheitssinnes bare Fanatismus Tertullians, welcher mit der Eitelkeit des Weibes auch ihren Sinn für Anmut und Schönheit bekämpft, überall nur Teufelswerk und Unnatur, Unkeuschheit und Sinnenreiz erblickt und daher verlangt, das Weib solle seine natürliche Schönheit durch Verhüllung und Vernachlässigung zu nichte machen und selbst dem eigenen Mann durch Schönheit zu gefallen aufhören. Und dem entspricht natürlich auch sein weibliches Ideal, wenn er sagt: „zeigt euch mit dem Schmuck der Apostel und Propheten, das Weiss nehmend von der Einfachheit, von der Keuschheit das Rot, die Augen bemalt mit Sittsamkeit und den Mund mit Schweigsamkeit, in die Ohren hängend das Wort Gottes und um den Hals das Joch Christi. Euer Haupt unterwerfet euren Männern und ihr werdet ihnen geschmückt genug sein; eure Hände beschäftiget mit Wolle und eure Füsse fesselt ans Haus, und mehr werdet ihr gefallen, als wenn ihr in Gold ginget. Kleidet euch in die Seide der Rechtschaffenheit, in das Byssusgewand der Heiligkeit, in den Purpur der Schamhaftigkeit. So bemalt werdet ihr Gott zum Liebhaber gewinnen“ (Tertull. de cultu feminarum II, 13). Dass aber derselbe Tertullian das Verhältnis der Frau zu ihrem Mann doch auch wieder höher und idealer aufzufassen vermag, zeigt er in seiner Schrift über gemischte Ehen, die er im religiösen Interesse bekämpft und denen er das Glück einer rein christlichen Ehe gegenüberstellt; aber auch hier liegt der Schwerpunkt der Schil-

derung mehr auf der religiösen Einheit des gemeinsamen Gottesdienstes als auf der sittlichen Einheit der gemeinsamen Arbeit an den Aufgaben des Lebens. Doch konnte gerade dieser Mischehenfrage eine Seite abgewonnen werden, die der Emanzipation und selbständigen Berechtigung der christlichen Frau ihrem heidnischen Gatten gegenüber günstig war; und ebenso stellte das Martyrium die Frau vielfach auf dieselbe Höhe wie den Mann, um so mehr als die Stärke des Weibes ja ganz besonders auf der Seite des Leidens und Duldens zu liegen pflegt.

Hippolytus erzählt von dem römischen Bischof Kallistus (philos. IX, c. 12), er habe christlichen Frauen erlaubt, etwa auch einen Sklaven zu heiraten, wenn sie Neigung zu einem solchen hätten, obgleich dies nach römischem Gesetz keine anerkannte Ehe, die Kinder also nicht legitim waren. Darin scheint Hippolytus, abgesehen von den bedenklichen sittlichen Konsequenzen, von denen er gewiss nicht ohne Übertreibung berichtet, eine Degradation der Frauen gesehen zu haben; wir werden doch am richtigsten den Versuch darin erblicken, die Stellung der Sklaven zu heben, und dazu dürfte Kallist um so mehr Grund gehabt haben, wenn er selbst Sklave gewesen war. Im übrigen bleiben aber die kirchlichen Schriftsteller auf dem Standpunkt, den Paulus zur Sklaverei eingenommen hat. Ignatius z. B. verwirft den Wunsch der Sklaven, auf Gemeindekosten losgekauft zu werden (was also doch vorgekommen zu sein scheint) und meint: „sie sollen zur Ehre Gottes nur noch mehr Sklaven bleiben“.[1] Und trotz der Anerkennung der Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen und der gelegentlichen Ausdehnung dieses Gedankens auf die Sklaverei ergiebt sich daraus doch als praktische Konseqenz nur die Ermahnung an die Herren zu

[1] Ignatii epist. ad Polycarp. cap. 4: *δούλους καὶ δούλας μὴ ὑπερηφάνει· ἀλλὰ μηδὲ αὐτοὶ φυσιούσθωσαν, ἀλλ' εἰς δόξαν θεοῦ πλέον δουλευέτωσαν, ἵνα κρείττονος ἐλευθερίας ἀπὸ θεοῦ τύχωσιν. μὴ ἐράτωσαν ἀπὸ τοῦ κοινοῦ ἐλευθεροῦσθαι ἵνα μὴ δοῦλοι εὑρεθῶσιν ἐπιθυμίας.* Die christliche Auffassung der Sklavenfrage in seiner Zeit zeigt sich in der auf S. 180 Anm. zu nennenden Schrift Cyprians, wo es heisst: servos cum crediderint, plus dominis carnalibus servire debere; item dominos mitiores esse debere.

milder und menschlicher Behandlung, nicht aber die Forderung der Abschaffung des ganzen Instituts, von der die christliche Kirche nichts weiss und nichts wissen kann: als „ein Stück Welt“ ist für sie auch die Sklaverei zunächst „nicht vorhanden“; später als sie „selbst verweltlicht, übernimmt sie neben andern“ auch diese politische Institution und scheut sich nicht sogar selbst Sklavenbesitzerin zu werden.[1]

Wir haben in der Ehefrage vor allem die beiden Gesichtspunkte der Askese und des Verdienstlichen oder gar Überverdienstlichen wirksam gefunden. Waren dieselben aber einmal auf einem Gebiete als berechtigt anerkannt, warum sollte nicht dasselbe auch für die Fastenfrage gelten? Solange das Fasten Sache des einzelnen bleibt und in sein freies Belieben gestellt wird, mag es in gewissen ganz individuellen Fällen einigen Sinn und Wert haben, sich der Speisen überhaupt oder gewisser Speisen zu enthalten, obgleich doch anzuerkennen ist, dass vernünftig essen besser ist als Fasten, das immer nur beweist, dass der Mensch mehr Gewicht aufs Essen legt, als recht und billig ist. Aber wenn man es zur Sitte und also zum sittlichen Gesetz und kirchlichen Gebot erhob, oder gar ein besonderes Verdienst, eine operatio darin erblickte, so war das Christentum auf der abschüssigen Bahn der Veräusserlichung schon sehr weit vorgeschritten. Und in der That wird nicht nur als Bussübung von Gefallenen Fasten verlangt, sondern für die ganze Gemeinde waren gewisse Tage der Charwoche dem Fasten geweiht, auch an den sogenannten Stationstagen wurde wenigstens bis 3 Uhr nachmittags gefastet, und zuweilen schrieben Bischöfe für ihre Gemeinden Fasttage aus. Doch bewegte sich, trotz der Vorschriften der Didache (cap. 8), das kirchliche Christentum dabei noch immer mit einer gewissen Freiheit, und überliess die Enthaltsamkeit auf diesem Gebiet im allgemeinen dem freien Willen. Anders auch hier wie überall die Montanisten: sie vermehrten die

---

[1] Über diese Frage s. den Aufsatz von Fr. Overbeck a. a. O. S. 158—230: „über das Verhältnis der alten Kirche zur Sklaverei im römischen Reiche“. Mit seiner Auffassung der Massregel des Kallist S. 190 ss. kann ich mich freilich nicht einverstanden erklären.

Fasttage, verlängerten die Fastenzeit an den Stationstagen, führten die Xerophagien (kein Fleisch, kein Wein, keine saftigen Früchte) ein, und, was das Schlimmste war, sie erhoben das alles zu verbindlichen Gesetzen und nahmen der Sache jede Spur von Freiheit. Neben der Vorbereitung auf das kommende Ende der Welt sieht Tertullian darin auch ein Mittel, Gott, den nicht hungert, gleich und ähnlich zu werden (Tertull. de ieiuniis c. 6).

Wenn wir aber auch nur bei dem stehen bleiben, was die Kirche gebot, und dazu die ganze Bussdisciplin nehmen, wie sie sich mit ihren Äusserlichkeiten in der Kirche ausbildete, dann weiter sehen, welcher Wert auf gewisse Leistungen, namentlich auf Almosen geben gelegt, wie zugestanden wird, dass man dadurch Gott genugthun und sich durch solche „Verdienste“ von Sünden reinigen könne, wie weiter auch das Innerlichste der Religion, das Gebet veräusserlicht und mechanisiert und — man denke auch hier wieder an die Didache — die Art und Weise desselben und die Haltung bei demselben ängstlich und peinlich vorgeschrieben und ebenso jede Arbeit am Sonntag verpönt wird, so dürfte das Urteil nicht zu hart sein, dass der sittliche Geist freilich schon sehr frühe immer mehr im Schwinden, die Veräusserlichung immer mehr im Zunehmen begriffen gewesen sei. Männer und Geister wie der Verfasser des Briefs an Diognet oder Clemens von Alexandrien sind unterlegen; Fanatiker der Disciplin wie Tertullian, Kirchenmänner und Vertreter der katholischen Praxis und der operativen Moral wie Cyprian[1] sind die Sieger; das Christentum

[1] Als Praktiker erscheint Cyprian namentlich in dem Testimoniorum adversus Judaeos liber III, in welchem 120 praecepta dominica et magisteria divina systemlos zusammengerafft sind, meist ethische Vorschriften, doch auch Sätze des damaligen Glaubens. Namentlich findet sich hier auch schon die katholisch-kirchliche Vorschrift: cum haereticis non loquendum; dagegen finde ich ibid. c. 28 die Dreiteilung der Pflichten nicht, die Neander a. a. O. S. 151 dort zu sehen glaubt. Mit Recht erinnert Gass a. a. O. § 43, Anm. auch an die sogen. apostolischen Constitutionen, doch gehört nicht nur das erste Buch derselben hieher, das allerdings am meisten sittlichen Geist atmet, sondern auch die folgenden Bücher, die sich mit ihren Vorschriften an die Bischöfe wenden.

ist in der That nicht mehr die Religion des Geistes und der Liebe, sondern das neue Gesetz, wie es sogar Justin genannt hat. Und wie so in das Innerste seines Wesens der alte jüdische Geist der Äusserlichkeit und Legalität Eingang gefunden hatte, so entlehnte es auch für seine äussere Erscheinung von ihm die theokratische und hierarchische Form, der Begriff des Priestertums und des Opfers wurde hiefür massgebend.

7. Wir schliessen dieses Kapitel mit dem Konzil von Nicäa: nicht als ob dieses für die Sittenlehre eine besondere Bedeutung gehabt hätte, vielmehr waren es lediglich theoretisch-dogmatische Fragen, die hier zum Austrag kamen, wie solche überhaupt das dritte und vierte Jahrhundert vor anderen beschäftigten und beherrschten. Dabei fehlen freilich die sittlichen Momente nicht ganz, in der Opposition gegen die in einseitig religiösem Interesse aufgestellte Trinitätslehre und gegen die Vergottung Christi machen auch sie sich geltend, aber trotz ihres guten Rechtes ohne die Kraft durchzudringen. Gleichwohl ist die Synode von Nicäa recht eigentlich auch für die Geschichte der christlichen Ethik der Wendepunkt, weil damit das Christentum aufhört, ecclesia pressa, anfängt zuerst offiziell geduldete und gleichberechtigte, dann herrschende und Staatskirche zu sein. Der Kampf zwischen dem Christentum und Heidentum auf dem Boden des römischen Reiches ist zu Ende — das kurze Nachspiel unter dem Kaiser Julianus Apostata berührt uns hier nicht, nachdem wir diesen Romantiker des Heidentums schon im ersten Bande kennen gelernt haben —; das Christentum und das römische Reich sind nun vereinigt und ihre Interessen identifiziert, und die Aufgabe des Christentums ist es hinfort, einerseits sich in sich selbst zu entwickeln und Stellung zu nehmen zu der Welt, mit der es Frieden geschlossen hat, und andererseits sich auszubreiten und missionierend solche Völker in seinen Kreis zu ziehen, denen es zunächst wenigstens wesentlich gebend, nicht wie bisher ebenso auch empfangend [1] gegenüber stand.

---

[1] Als Beleg, wie viel das Christentum jener Zeit von der es umgebenden heidnischen Welt empfangen hat, sei noch einmal an Clemens und

Konstantin[1] aber, der jene Synode berief und nach seinem Willen lenkte, möchte ich gerade auch für die ethische Seite des Christentums jener Zeit typisch nennen. Gross ist er als Politiker, weil er den richtigen Moment für eine der gewaltigsten und folgenreichsten Umwälzungen der Weltgeschichte erkannt, rücksichts- und scrupellos erfasst und in hoc signo gesiegt hat. Aber gross war er von allen, die die Weltgeschichte so nennt, als Mensch fraglos am wenigsten. Das Christentum ist bei ihm nicht Geist und Leben geworden, hat ihn nicht zu einem anderen und besseren Menschen gemacht. Und darum ist er typisch: das Christentum hat durch ihn äusserlich gesiegt über die römische Welt und das römische Reich, aber innerlich hat es dieselbe im Jahre 325 noch lange nicht überwunden, ja es galt von ihm cum grano salis, was Horaz von dem Verhältnis der Griechen und Römer sagt: Græcia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio.

In dem Augenblick, wo es sich zu einem Kompromiss mit der umgebenden Welt herbeilässt, bequemt es sich dazu, auf manche, auf viele, ja auf die besten und innerlichsten Forderungen zu verzichten und sich mit der äusserlichen Zugehörigkeit seiner Bekenner zu begnügen. Die Kirche, der anzugehören nun äusseren Vorteil bringt, kann hinfort nie mehr daran denken, in Wirklichkeit eine heilige zu sein;

Origenes erinnert, auf deren Sittenlehre im einzelnen Plato und die Stoiker vielfach eingewirkt haben; ebenso an Lactantius, der in seinen institutiones divinae sich mit der heidnischen Philosophie auseinandersetzt und dabei wesentlich von ihr beeinflusst wird. Er nimmt den Begriff des höchsten Gutes von ihr auf, das er aber nicht in der Lust und nicht in der Tugend, sondern in der Religion und Frömmigkeit findet; und die Tugendlehre Platos glaubt er ergänzen zu müssen durch den Hinweis auf die Unsterblichkeit der Seele: mit Arnobius ist er der Meinung, dass ohne die Aussicht auf Belohnung nach dem Tode die Leidenschaften nicht gebändigt werden könnten und die Tugend unnütz, weil erfolglos und unfruchtbar wäre. Diese Lehre vom jenseitigen Lohn als Bedingung der Tugend kennen wir ja schon vom NT. her; sie blieb allgemein herrschende Lehre im Christentum.

[1] Über Konstantin den Grossen s. J. Burckhardt, die Zeit Konstantins des Grossen. 1853. und Ranke, Weltgeschichte, Bd. III, 1. 1883. cap. 15.

das bleibt eine ideale Forderung, deren Realisierung vielleicht doch öfter und ernstlicher von ihr hätte versucht werden können und sollen, als es in der That geschehen ist. Und darum blieb dies der Punkt, wo spätere Reformatoren immer wieder den Hebel ansetzen mussten und angesetzt haben. So war die Kirche zur herrschenden geworden durch den Verzicht auf die Heiligkeit: ist dieser Preis für eine Religion nicht zu hoch? war es denn so notwendig, regierungsfähig zu werden in einem Staate, der dem Untergang rettungslos verfallen war?

Capitel 4.

Das Mönchtum. Augustin und der Pelagianismus.

1. Dass die Kirche schon vor Konstantin auf der abschüssigen Bahn der Verweltlichung und Veräusserlichung sich bewegte, haben wir im vorigen Kapitel gesehen. Dass es nun, da sie anerkannte und herrschende Staatskirche geworden war und sich mit dem Kaisertum eng liiert hatte, auf dieser Bahn mit raschen Schritten weiter und weiter abwärts ging, wer wird sich darüber wundern? Und neben der Verweltlichung die Verstaatlichung: die Kirche selber wird zum Staat, der Staat verbindet seine Interessen mit denen der Kirche, greift ein in ihre Rechte und Pflichtenkreise und verliert seinerseits Rechte und Aufgaben, die ihm zukommen, an sie. In erfreulicher Weise zeigt sich dieses Ineinander von Kirche und Staat zunächst in der Pflicht der Armenfürsorge.[1] Schon Paulus hatte dieselbe als eine Forderung der gegenseitigen brüderlichen Liebe und gewissermassen als das vermittelnde Band zwischen Heiden- und Judenchristen geflissentlich hervorgehoben, und das älteste Gemeindeamt der Diakonen war eigens für diese „Handreichung“ eingesetzt worden.[2] Solange nun die Kirche wesentlich auf die unteren Volksklassen, auf die ärmsten Schichten des Reiches beschränkt blieb, und die Zeiten der Verfolgung auch hierin Aufgaben aller Art zu lösen gaben, war man zwar nicht ohne Missbräuche, ohne allzu grosse Vertrauensseligkeit und Leichtgläubigkeit auf

[1] s. darüber G. Uhlhorn, die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche. 1882. S. 239 ss.

[2] E. Hatch, the organization of the early christian Churches S. 26 ss. leitet auch das Bischofsamt von der finanziellen Verwaltung im Dienst der Armenpflege ab.

der einen, ohne allzu ängstliche Beschränkung und Vorsicht auf der andern Seite, denselben doch in grossartiger Weise nachgekommen. Jetzt seit Konstantin wurde das anders. Auch der römische Staat[1] hatte schon seit Cäsar, ja man kann sagen seit den Gracchen sich an diese Pflicht erinnert, und Kaiser wie Trajan hatten dieselbe nicht nur in politischem, sondern teilweise auch in rein humanitärem Sinn erfüllt, so dass man Unrecht thut, in der staatlichen Wohlthätigkeit, in dem Gedanken eines patrimonium pauperum etwas spezifisch Christliches zu sehen. Aber das ist richtig: die Kirche hat vom heidnischen Staat die Sache übernommen und sie in ihrer Weise gefördert und weitergeführt. Aber auch hier hat die Art, wie Konstantin die Kirche ausstattete und instruierte, haben die berechneten Spenden, welche er ihr überwies und überliess, und die Herübernahme des jüdischen Zehntgebots auf die christliche Kirche dieser Wohlthätigkeit von nun an eine bedenkliche Richtung gegeben: von der Sucht, damit Propaganda zu machen, ist die Kirche von Konstantin bis herab auf unsere Tage nie mehr freigeworden, und damit hat sie dem Schönsten und Besten, was sie geleistet, den Ruhm genommen, das Gute um des Guten willen zu thun. Und aus derselben Quelle stammt auch der Mangel an Besonnenheit und Klugheit, an Rücksicht auf das ökonomische Gedeihen der Beschenkten: wenn Rom und das römische Kaisertum ein Stadtproletariat grossgezogen hat mit seinen Getreidespenden und genötigt war, immer neue Spenden auf die alten zu häufen, so hat die Kirche in der ganzen Welt den Bettel unterstützt und aus der menschlichen Gesellschaft, um mit Goethe zu reden „ein grosses Hospital“ gemacht; und indem sie darauf ausging, sich zu diesem Behuf vom Staat und Privaten namentlich auch Grundbesitz schenken zu lassen, hat sie auch darin das Erbe Roms angetreten und ihrerseits an der agrarischen Bewegung fast allenthalben einen recht verhängnisvollen Anteil genommen.[2]

---

[1] Übrigens hat auch schon Athen seit Solon von Staatswegen für seine Armen gesorgt; man denke an die Rede des Lysias für den Gebrechlichen.

[2] Über „die Beneficenz“ des Christentums s. Burckhardt

Bedenklicher war das Verhältnis, in welches die Kirche zur Staatsgewalt geriet. Dass ein so klug berechneter Egoist wie Konstantin Einfluss gewinnen musste auf die Kirche, die ihm so viel zu danken hatte, versteht sich von selbst; und ebenso umgekehrt, dass gar viele von den Bischöfen sich geschmeichelt fühlten, an der Gnadensonne des Kaisers sich wärmen zu dürfen, und als Hoftheologen geflissentlich sich in die Abhängigkeit von der Staatsgewalt und ihrem persönlichen Vertreter drängten. Von Byzanz, wo Konstantin seine neue Hauptstadt etablierte, stammt der Begriff des Byzantinismus; die Kirche und ihre Bischöfe gehören zu den frühesten Schleppträgern dieses kläglichsten aller Systeme. Die Beeinflussung der christlichen Kirche und ihrer Bischöfe durch das Kaisertum zeigte sich schon bei der Fixierung des nicänischen Dogmas, zeigte sich weiterhin im ganzen Verlauf des arianischen Streites und von da an überhaupt bei den verschiedensten Gelegenheiten. Zugleich lag darin aber auch der Keim zu allen den tiefgreifenden Zwistigkeiten der späteren Zeit; schon damals machten gewaltige Kirchenfürsten wie Ambrosius von Mailand den Kaisern unerschrocken Opposition, wenn sie ihnen auch nicht so kühn den Fuss auf den Nacken setzten, wie die Sage von diesem Bischof zu berichten weiss. Und wie das Kaisertum die Kirche in seinen Dienst nahm und für seine Zwecke zu brauchen suchte, so benützte die Kirche ihrerseits die Staatsgewalt zur Unterdrückung der ihr unbequemen Ketzerei. Im arianischen Streit, gegen die Manichäer in Spanien, gegen die Donatisten in Afrika, überall rief die Kirche den Staat zu Hilfe. Denn die Ketzerei galt nicht nur für ein religiöses, sondern auch für ein sittliches und politisches Verbrechen. Wie manche Juristen unserer Tage noch immer in dem Wahn befangen sind, das Aussprechen abweichender religiöser Ansichten sei ein Verbrechen gegen die auch staatlich sanktionierte Ordnung, so schritt auch damals der Staat gegen die Ketzer ein, weil sie seine Ordnung störten, in der ein einheit-

---

a. a. O. S. 414. 426—431, der auch ein Wort von Zosimus zitiert: „Sie haben den besten Grundbesitz an sich gebracht unter dem Vorwand, von allem den Armen mitzuteilen; darob ist alle Welt arm geworden" Zosimus V, 23. cfr. dazu auch den Versuch einer Entschuldigung bei Uhlhorn a. a. O. S. 265. Und das schon im fünften Jahrhundert!

licher Glaube unentbehrlich schien. Und die Kirche nahm bald die ganze Hand, nachdem man ihr dazu einen Finger geboten hatte. Denn sie gewöhnte sich mehr und mehr, wie sie litterarisch die Ketzer und ihre Sittlichkeit verunglimpfte, so in der That die schlimmsten Verbrecher in ihnen zu sehen, die darum ebenso wie die andern und härter als alle andern zu bestrafen seien. Unduldsamkeit und Grausamkeit war die natürliche Folge davon. Gewaltmassregeln aller Art, Todesurteile und Verbannungen fehlen schon in jener Zeit nicht, und was die Apologeten sich von Seiten der heidnischen Obrigkeit verbeten hatten, das verhängten jetzt Christen über Christen. Und die berühmtesten Kirchenlehrer verteidigten bald den missverstandenen Grundsatz: zwinge sie hereinzukommen! Diese Toleranz tritt dadurch noch in ein schlimmeres Licht, dass die Streitpunkte oft so gar klein und unbedeutend waren und dass die Ketzergerichte nicht selten sogar zu Totengerichten wurden. Um diesen theologischen Fanatismus zu begreifen, muss man noch die Thatsache hinzunehmen, dass in allen den Streitigkeiten jener Zeit, dem arianischen, nestorianischen, monophysitischen und ebenso wie wir sehen werden im pelagianischen Streit jedesmal die vernünftig menschliche der supranaturalistisch religiösen Auffassung unterlag. Man eifert für die reine Lehre, für die Ehre Gottes, für die Würde der Kirche und die Wirksamkeit ihrer Sakramente: die menschlichen, vernünftigen, sittlichen Momente im Dogma werden zurückgedrängt; was Wunder, wenn dabei die Fanatiker das grosse Wort führten und wenn es oft recht menschlich zuging auf den Synoden, wo die Dogmen gemacht wurden?

2. Und wie verhielt sich zu alle dem das christliche Volk in den Gemeinden? Wohl nahm es Teil an dem theologischen Gezänke, nahm Partei dafür oder dagegen und interessierte sich ebenso lebhaft wie für die Sieger im Wagenrennen, für den Triumph des Homo — oder Homoiusios. Aber das war doch mehr nur in besonders aufgeregten und aufregenden Momenten des kirchlichen Lebens und namentlich nur an den geistigen Centren des Reiches der Fall, wo die Halbbildung dominierte und über alles mitsprechen zu können und mitsprechen zu müssen meinte, wo auch theologische

Fragen in den weiten Kreis des Sports aufgenommen wurden und es zum guten Ton gehörte, einem beliebten Prediger in der Kirche Beifall zuzuklatschen. Aber im grossen und ganzen — darüber darf man sich keiner Täuschung hingeben — war das heidnische Volk einfach der siegreichen Sache gefolgt, hatte das Christentum äusserlich angenommen und war innerlich heidnisch geblieben wie zuvor. Und so sind denn die Sittenschilderungen von den Zuständen jener Zeit, wie wir sie z. B. von Chrysostomus haben, nicht eben günstig. Viele kannten kaum mehr als den Namen des Christentums, auf den sie getauft waren, und nahmen den heidnischen Aberglauben und die seitherigen Sitten und Gewohnheiten einfach mit herüber ins neue Leben, ja das Christentum selbst musste sich hergeben zu Zaubereien aller Art: das Evangelium wurde zum Amulett und das Kreuzeszeichen zu einem besonders wirksamen Beschwörungssymbol. Und auch unter den Geistlichen fehlte es nicht an sittlich schlechten Elementen: seit die Verfolgungen aufgehört hatten, denen die Leiter der Gemeinden zuallererst ausgesetzt gewesen waren, drängten sich Ehrgeizige und Habgierige in den Klerus herein, und bei der raschen Vermehrung der Gemeinden und der Notwendigkeit, dementsprechend das geistliche Personal zu vervielfältigen, konnte die Auswahl keine so sorgfältige mehr sein wie früher: schöne sittliche Erscheinungen, gewaltige Charaktere gehörten auch im Christentum hinfort ebenso zu den Ausnahmen wie ausserhalb desselben. Was Wunder, wenn Angesichts solcher Zustände auch manche besseren Bischöfe erlahmten, über die sittlichen Zustände ihrer Gemeindeglieder ein Auge zudrückten oder auch auf diesem Gebiete mit dem beliebten Begriff der Akkommodation (*οἰκονομία*) operierten und kirchliche und religiöse Zwecke höher stellten als sittlich berechtigte Forderungen an die eigene menschliche Kraft?

Es war daher nur natürlich, dass gegen diesen verweltlichten Zustand der Kirche wie früher so jetzt eine starke Opposition erwachte. Zunächst einfach in den Fusstapfen der uns schon bekannten Vorgänger, der Montanisten und Novatianer. An sie schlossen sich sachlich durchaus an die

Donatisten, welche auch auf demselben Boden wie jene, in Afrika, die stärksten Wurzeln ihrer Kraft fanden. Schon zur Zeit Diokletians war hier wegen der kirchlichen Wahl eines Traditoren ein Streit ausgebrochen, der zu Spaltungen und Parteiungen führte. So hatte, sehr zu seinem Leidwesen, Konstantin die Sache vorgefunden und war nicht eben sehr glücklich, weil wenig konsequent, bald mit Gewalt und Strenge bald mit Milde und Nachsicht gegen sie vorgegangen. Und ebenso ungeschickt verfuhren seine Nachfolger, bald täppisch gewaltsam bald thöricht milde und nachgiebig, und verdarben so in der zweiten Stunde immer wieder, was sie in der vorangehenden gut gemacht zu haben schienen. Der Streitpunkt aber, um den es sich handelte und der der Sache Halt und Widerstandskraft verlieh, war auch hier wieder das Verhältnis der Kirche zur Sittlichkeit. Die Donatisten stellten an die Kirche die Forderung der Heiligkeit und Reinheit; daher verlangten sie die Beseitigung und Ausstossung der Unwürdigen, namentlich der unwürdigen Priester; da die Kirche dies verweigerte, so hörte sie in ihren Augen auf, die wahre Kirche zu sein, und der Austritt, die Separation wurde zur Pflicht. In dieser Beziehung war der Donatismus ein Protest gegen die Verweltlichung der Kirche, der sie nicht um ihrer blossen Existenz willen, sondern nur unter der Bedingung wirklich vorhandener Heiligkeit dieses Prädikat zuerkennen wollten. Er war aber noch in einer zweiten Beziehung ein Protest: sie wollten die Einmischung der Staatsgewalt in solche Fragen nicht gelten lassen, verlangten Glaubens- und Gewissensfreiheit und schieden Kirche und Staat vollständig. Es war, wie man sieht, nach beiden Seiten hin eine Reaktion zu Gunsten der subjektiven Rechte der Einzelnen gegen die objektiven Gewalten von Staat und Kirche; und als Reaktion zeigt sich die Bewegung namentlich auch dadurch, dass sie im Verhältnis zum Staat von den Anschauungen einer Zeit ausging, in der derselbe noch heidnisch gewesen war, und dass sie der Kirche gegenüber zum Extrem der Wiedertaufe überging, da ein befleckter Kleriker auch das Sakrament nicht richtig spenden könne. Damit verbanden sich dann, ähnlich wie bei den Wiedertäufern der

Reformationszeit kommunistische Tendenzen; die sogenannten Circumcellionen entwickelten den ganzen Fanatismus, der solchen separatistischen Gemeinden eigen zu sein pflegt, die den Anspruch auf besondere Heiligkeit und Reinheit erheben zu dürfen glauben: nach wüsten Orgien, in denen sie sich noch einmal ihres Lebens gefreut, töteten sich ganze Banden von solchen Circumcellionen mit eigener Hand, des traurig-ärmlichen Daseins überdrüssig, aber voll Hoffnung, als Märtyrer ein besseres Los sich zu verdienen. Ihnen gegenüber schien dann freilich der Zwang ebenso erlaubt wie notwendig; und ihr grosser Gegner Augustin sucht denselben auch wirklich mit allen dialektischen Gründen und Künsten seines reichen Geistes zu rechtfertigen, wie wir das noch später sehen werden. Aber nicht der Zwang, sondern erst der Einbruch der arianischen Vandalen, denen Donatisten und Katholiker gleich verhasst waren, machte dieser Spaltung ein gründliches Ende.

3. Haben wir im Donatismus eine Reaktion zu erkennen geglaubt gegen die Verweltlichung der Kirche, die von einer ganzen Partei ausgehend zum Schisma, zur Trennung von der Kirche führte, so müssen wir eine andere Erscheinung jener Zeit zunächst unter denselben Gesichtspunkt stellen, ich meine das Mönchtum. Von verschiedenen Seiten und aus verschiedenen Motiven hat man dasselbe schon auf fremde, ausserchristliche Einflüsse zurückzuführen versucht, und noch in jüngster Zeit ist das in geistreicher Weise von H. Weingarten[1] geschehen, der es von dem ägyptischen Serapiskult

[1] Der Ursprung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter, von Dr. Hermann Weingarten 1877 (zuerst in Brieger's Zeitschrift f. Kirchengeschichte erschienen, dann separat gedruckt und teilweise vermehrt). Gegen ihn haben geschrieben: Th. Keim, Aus dem Urchristentum S. 204—220: Ursprung des Mönchwesens. Gass, zur Frage vom Ursprung des Mönchtums, in Brieger's Zeitschrift II, S. 254—275 und in seiner Geschichte der christlichen Ethik. I, § 49. 50. cfr. auch seinen Artikel „Mönchtum“ in Herzog's Realencyklopädie. Bedeutsam ist ferner die Abhandlung von Lucius, die Quellen der älteren Geschichte des ägyptischen Mönchtums, in Brieger's Zeitschrift VII, 2. (eine Geschichte des Mönchtums von ihm, die wir vielleicht erwarten dürfen, wäre ein grosser Gewinn), und endlich Hahn, das

herleiten möchte und die Zeit seiner Entstehung erst nach dem Jahr 350 annimmt. Aber selbst wenn es gelingen sollte, was bis jetzt nicht gelungen ist, mit Bestimmtheit eine fremde Quelle aufzuzeigen, so würde doch die Thatsache immer noch zu erklären übrig bleiben, wie eine solche ausserchristliche Erscheinung so rasch heimisch geworden ist und Wurzel fassen konnte auf christlichem Boden und hier Dimensionen annahm, wie nirgends sonst. Im Christentum selbst müssen jedenfalls die Anknüpfungspunkte dafür gefunden werden, der freilich unter den allgemeinen Einflüssen seiner Zeit stehende christliche Geist muss damals an sich schon ein mönchischer gewesen sein. Wozu dann aber ausserhalb suchen, was ebenso gut innerhalb gefunden werden kann, wenn es auch interessant

---

Leben d. heil. Antonius, in d. Jahrb. f. protest. Theologie. VI, S. 418—448. Ich bin namentlich mit Hahn einverstanden in seiner Widerlegung Weingartens, der nicht erweisen konnte, 1) dass das Leben des Antonius unmöglich von Athanasius sein könne; 2) dass es vor 350 kein Mönchtum gegeben habe, und 3) dass dieses mit den ägyptischen Serapis-Büssern in der That näher verwandt sei. Nur möchte ich noch entschiedener als Hahn (436 ss.) auf die Bekanntschaft Eusebs II, 17. mit der Schrift über die Therapeuten hinweisen; der ganze Beweis Weingartens auf S. 7 ist seit Lucius' Schrift darüber hinfällig, weil diese Schrift nicht philonisch, sondern christlich ist und eben zur Empfehlung der christlichen Asketenvereine dienen soll, die also zu Anfang des vierten Jahrhunderts schon als solche „in voller Ordensverfassung, also als Mönche im modernen Sinn" bestanden haben müssen. Auf wie schwachen philologischen Gründen Weingarten's Hypothese ruht, zeigt seine Berufung auf Basilius epp. 207 (op. Basilii, ed. Migne, B. 4), wo er das νῦν δὲ zeitlich fasst, als rede dieser „vom ägyptischen Mönchtum wie von einer neuen Erscheinung", während es einfach gegensätzlich gegen eine irreale oder potentiale Behauptung „nun aber" zu fassen ist. Ich sehe weder innere noch äussere Gründe, das Leben des Antonius dem Athanasius abzusprechen; Stil und Geist, namentlich aber die nicänische Tendenz des Buches zeugen für ihn. Gerade die Stelle Euseb. II, 17. beweist das Vorhandensein des Mönchtums zu Anfang des 4. Jahrhunderts; innere Gründe sprechen dafür, und ebenso ergiebt sich mir aus solchen und aus dem ganzen Gang der Entwicklung christlicher Askese die innerchristliche Entstehung des Mönchtums, ohne dass ich ausserchristliche Einflüsse auf seine Erscheinungs*form* abweisen möchte; so kommt auch „die vergleichende Religionsgeschichte" zu ihrem Recht, welche sich übrigens hüten muss, überall Kausalzusammenhänge zu sehen, wo nur Analogien vorliegen.

sein mag, den Analogien und Beziehungen herüber und hinüber nachzugehen?

Und in der That ist die Wurzel des Mönchtums innerhalb des Christentums selbst unschwer zu entdecken. Askese und Weltflucht, das sind die beiden charakteristischen Merkmale des Einsiedler- und Klosterlebens, und sie beide gehören schlechterdings zu dem Bilde, das wir uns von dem Christentum jener Tage machen müssen. Wir haben schon bisher die Spuren derselben verfolgt: es bleibt uns nur übrig, sie noch einmal zusammenzufassen und ihre Entwicklung an uns vorübergehen zu lassen. Unter den Faktoren, die an der Wiege des Christentums standen, war der Essenismus nicht der unbedeutendste. Askese namentlich in der Frage der Ehe und Weltflucht sind auch dieser Sekte in erster Linie eigentümlich. Sie wirkten auf Johannes den Täufer, dieses Vorbild aller christlichen Einsiedler, und durch ihn auf Jesum selbst; und sie wirkten daneben noch einmal auf die palästinensischen Judenchristen des ersten christlichen Jahrhunderts ein, welche schliesslich unter dem Namen von Ebioniten zu einer christlich-essenischen Sekte wurden. Und auf der andern Seite war auch der Heidenapostel Paulus kein allzu grosser Freund der Ehe. Freilich waren es zunächst opportunistische Gründe, die ihn bestimmten von ihr abzuraten, die Erwartung der nahen Wiederkunft Christi und die Schwierigkeiten und Hindernisse, welche in diesen letzten Zeiten Weib und Kinder bereiten konnten. Aber es waren daneben doch auch theoretische Erwägungen: Geist und Fleisch treten ihm dualistisch auseinander und die Ehe ist doch nur eine Koncession an dieses letztere. Dieser Dualismus, mit dem sich die niedrige Auffassung der Ehe und die Hinneigung zur Askese immer zu paaren pflegt, ist bei Paulus nicht ohne Einwirkung der philonischen Philosophie zu Stande gekommen, so dass also in dieser Frage Juden- und Heidenchristen, Paulus und Jakobus sich inhaltlich näher stehen als sonst, weil beide aus einer und derselben Quelle geschöpft haben; denn die Essener und Philo sind hierin wenigstens eins. Einen Schritt vorwärts in diesem Entwicklungsprocess that dann der trotz seiner Geistlosigkeit so hoch interessante

Pastor Hermæ, welcher auch seinerseits erfüllt von dem Gedanken an die Nähe der Parusie es dem Christen verwehrt, sich in der Welt heimisch niederzulassen. Reichtum gegenüber der Armut, Unenthaltsamkeit gegenüber der richtigen Askese, Zweifel und Streitsucht gegenüber der Einigkeit im Glauben werden für die Hauptsünden erklärt, und so ebjonitische Züge mit echt kirchlichen Gedanken verknüpft, besonders bedenklich aber dadurch gewirkt, dass in äusserlichster Weise die Überverdienstlichkeit gewisser guter Werke gelehrt wird. Die nächste Stelle in diesem innerchristlichen Process nimmt dann die Gnosis ein, ohne welche in der That eine Lücke entstünde: die Askese liegt sozusagen in der Luft jener Zeit, auch in der heidnischen Welt, in deren Mitte die Christen lebten; wenn also die Virginität besser ist und höher steht als die Ehe, so muss in der Weiterentwicklung dieses Gedankens der Versuch gemacht, es muss der Satz ausgesprochen werden, dass die Ehe überhaupt vom Übel, dass sie Teufelswerk und ganz zu verwerfen sei; wer konnte nun zu diesem Extrem weitergehen, wenn nicht die, die diese Forderung auch theoretisch begründet glaubten und den Dualismus innerhalb des Christentums mit allem Nachdruck geltend machten, das Christentum wie Marcion sozusagen auf die Spitze trieben?

Damit hatte aber die Bewegung eine Höhe erreicht, die nicht mehr überschritten werden konnte. Wollte die Kirche nicht aussterben, wollte sie in der Welt und mit der Welt leben, so musste sie selber dieses Extrem bekämpfen. Dazu kam, dass sich in den Zeiten der Verfolgung der Askese ein anderes Ideal zur Seite stellte, das Martyrium, und dass hierin die Christen ihre Kraft noch ganz anders üben und erproben konnten als in der geschlechtlichen Enthaltsamkeit. Aber ging damit nicht doch ein gutes Stück Heiligkeit und Reinheit verloren, wenn das Christentum in diesem Punkt zu denken anfing wie alle andern auch? Und so folgt denn sofort als Reaktion gegen die katholische Verweltlichung der Montanismus, der zu retten suchte, was zu retten war, noch einmal die Parusieerwartungen aufnahm und auf Grund derselben mit einer Reihe asketischer Forderungen neben der

Betonung des Martyriums und der Schärfung der kirchlichen Disciplin hervortrat. Aber auch der Montanismus unterlag, wie später der Donatismus, und die Kirche zog es vor, Weltkirche zu werden und dafür unbedenklich ein gutes Stück praktischer Heiligkeit und Reinheit zum Opfer zu bringen. Der Geist aber, der in allen jenen Versuchen wirksam gewesen war, lebte fort; und als nun die Kirche Staatskirche wurde und immer rascher und schlimmer verweltlichte, reagierte er aufs neue. Weil nun aber die Aufgabe des Martyriums weggefallen und doch die Neigung noch nicht ausgestorben war, etwas Besonderes zu leisten, im Gegenteil jener jüdische Zug des Pastor Hermæ, verdienen zu wollen, Eingang gefunden hatte in der Kirche, so griff man wieder zur Askese in ihrer eigentlichen Bedeutung als Übung, als Erprobung der Kraft. Die Virginität, die immer viel gegolten hatte und die man dadurch noch zu steigern wusste, dass man sie in Versuchungen aller Art sich erproben liess, wurde nun als Leistung angesehen, welche besonders verdienstlich sei. Aber man war auch hiebei klüger geworden: nicht mehr an alle Christen stellte man diese Forderung und nicht mehr schloss man diejenigen von der Kirche aus, welche sie erhoben, sondern man statuierte zweierlei Klassen von Christen innerhalb der Kirche, die höhere Stufe der Asketen und die niedere Stufe der Alltagschristen. Nur darin wirkte die Sektenbildung des zweiten Jahrhunderts nach, dass diese Christen höherer Ordnung sich zusammenthaten zu gemeinsamem Leben. Dass sie aber in die Einsamkeit der Wüste zogen, hängt ohne Zweifel zusammen mit dem Verhalten vieler Christen in den späteren Verfolgungen, wo oft schon die Flucht für ein Martyrium und eine Leistung galt. Zugleich lag in dieser Flucht aus der Welt hinaus noch einmal ein Protest gegen die Verweltlichung der Kirche und gegen den Kompromiss, den diese mit der Welt hatte schliessen müssen. Es war aber auch für viele eine wirkliche Flucht vor den Versuchungen der Welt, für einzelne fein organisierte Naturen vielleicht sogar ein wirkliches sich Flüchten an den Busen der stillen, friedlichen und Friede gebenden Natur. — So ist das Mönchtum auf christlichem Boden,

aus christlichen Motiven aller Art entstanden, in seiner Form vielleicht beeinflusst von ausserchristlichen, ägyptischen und namentlich auch indischen[1] Erscheinungen, im innersten Kern seines Wesens aber durchaus ein Produkt des christlichen Geistes, der freilich als dualistisch-asketischer und weltflüchtiger selbst wieder auf frühere Lebensformen wie die des Essenismus zurückweist und seinen Zusamenhang mit dem alexandrinischen Judentum und dem Geiste der spätgriechischen Philosophie nicht verleugnen kann.

So ist denn auch die ursprüngliche Heimat des Mönchtums Ägypten, nicht weil dort der Serapiskult Vorbild und Anstoss gab, sondern weil Ägypten und speziell Alexandria die Heimat der dualistischen Askese ist. Seine Entstehung reicht jedenfalls in die Zeit vor Konstantin zurück; denn Euseb kennt die pseudophilonische Schrift über die Therapeuten, welche er selbst für Christen hielt; und in der That scheint dieselbe zur Empfehlung des eben damals in seinen Anfängen befindlichen Mönchtums geschrieben und erfunden zu sein. Auf die gleiche Zeit weist auch die Schrift de vita Antonii hin, welche wir trotz mancherlei Abenteuerlich-

[1] Die Abweisung buddhistischer Einflüsse von Seiten Weingartens a. a. O. S. 41 ss. ist erklärlich und berechtigt, soweit es sich um die Entstehung des Mönchtums als einer „volkstümlichen" Erscheinung handelt; nur gilt dann das, was er dagegen vorbringt, ebenso auch gegen seine Serapis-Hypothese. Volkstümlich konnte das Mönchtum ausserhalb Ägyptens nur werden, wenn es nichts spezifisch-Ägyptisches, sondern etwas spezifisch-Christliches war. Es genügen aber schon „literarische Traditionen", mündliche Berichte und sagenhafte Erzählungen, um einer bereits vorhandenen volkstümlichen Erscheinung neue Impulse und neue Formen zu geben; und dabei das ferne Indien ausschliessen zu wollen, weil das nähere Ägypten vielleicht intensiver beteiligt war, dazu liegt kein Grund vor. Übrigens habe auch ich den Anteil Ägyptens an der Entstehung des Mönchtums gewahrt, nur denke ich nicht an Memphis und sein Serapeion, sondern an Alexandria und seine Philosophie, und halte die Einwirkung nicht für eine direkte, sondern für eine vermittelte. — Zu dieser Frage und zur Frage des Mönchtums überhaupt cfr. auch noch Adolf Harnack, das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte. 2. Aufl. 1882. (Ein Vortrag.)

keiten und Unwahrscheinlichkeiten des Inhalts für unecht zu halten oder dem Athanasius abzusprechen keinen Grund haben. In Antonius erblicken wir wirklich den Anfänger des mönchisch asketischen Lebens. Diese Zeitbestimmung führt aber auch darauf, den Ursprung des Mönchtums mit den Verfolgungszeiten in Zusammenhang zu bringen, so dass dasselbe in seinen Anfängen parallel ginge mit dem Martyrium, an dessen Stelle es alsbald zu treten berufen war. Aber den rechten Aufschwung nahm es doch erst, als die Möglichkeit des Martyriums dahin war, und gleichwohl die Lust so Verdienstliches zu leisten noch nicht abgenommen hatte. Und andererseits wurde nun das Hauptmotiv für diese Flucht in die Wüste der Anblick der seit Konstantin noch mehr verweltlichten Kirche, welche zu fliehen manchen als Pflicht, vielen wie eine Notwendigkeit erschien. Doch täusche man sich nicht: auch weltliche Motive liefen mitunter. Die Bequemlichkeit vor allem; denn einsam leben ist für manche beschauliche Naturen eine weit leichtere Aufgabe als der Kampf ums Dasein in der Welt und mit der Welt, und allein leben ist immer leichter als für andere mit zu sorgen (cfr. den Klosterbruder in Lessings Nathan). Andere mochten sittlich oft noch bedenklichere Gründe haben, der Welt und der Umgebung zu entfliehen, die sie kannte.

Selbstverständlich waren diese Asketen in der Wüste anfangs einzelne, Einsiedler oder Anachoreten. Aber rasch sammelten sich um sie, zumal wenn sich mit ihrem Ruf als Heilige auch noch der von Wunderthätern verband, zahlreiche Verehrer und Nachahmer, und aus den Anachoreten wurden Cönobiten. Diese beiden Formen — die Eremiten und die Klosterbewohner — gehen von Anfang an neben einander her und vielfach auch in einander über. Streng genommen waren die einsamen Asketen die konseqenteren und entschiedeneren, und die Folge war, dass unter ihnen auch die wunderlichen Heiligen häufiger waren, welche in ihren Leistungen alles Mass überschritten, mit dem Luxus und Komfort des Lebens auch die Reinlichkeit und Sauberkeit über Bord warfen, mit der Enthaltsamkeit Selbstpeinigungen und Selbstquälereien verbanden und als bizarre Karikaturen der Askese, als Säulenheilige

oder weidende Tiere einen wenig erfreulichen Eindruck machen. Es hängt das namentlich auch damit zusammen, dass der Dämonenglaube diese Leute hinausbegleitete in die Wüste. Die Welt war ja das Reich der Dämonen, und das Leben der Christen ein Kampf mit ihnen: was Wunder, wenn diese Dämonen die Weltflüchtigen in die Einsamkeit verfolgten und sie da erst recht versuchten und quälten? Doch müssen wir gegenüber der Schilderung dieser mönchischen Extravaganzen ebenso wie gegen die ihrer Wunderthaten recht vorsichtig sein: wir haben in den Lebensbeschreibungen dieser Heiligen vielfach mehr Romane und Novellen als Wahrheit und Wirklichkeit. Aber wie stark wir auch reduzieren, es bleibt doch genug übrig von Wahn und Tollheit, von Selbstbetrug und Narrheit; und dass diese Menschen ihrer eigenen Natur nicht entfliehen konnten, sondern zu kämpfen hatten mit den Dämonen der Sinnlichkeit und des Wohllebens, der Ehrsucht und des Reichtums, das dürfen wir ihnen glauben; und ebensowenig ist es auffallend, dass die krankhaft erhitzte Fantasie dieser Asketen von Hallucinationen und Visionen aller Art heimgesucht wurde. Dazu kam dann die unbewusste Thätigkeit des Mythus und vergrösserte und vergröberte das Gehörte und Erzählte, und kam die bewusste Eitelkeit des christlichen Schriftstellers, der alles, was heidnische Novellisten von ihren Helden zu rühmen wussten, von seinen Mönchsidealen ebenfalls berichten und es noch bei weitem überbieten wollte; und endlich stellte sich auch noch der Humor ein und gab dem Bilde da und dort einen neuen und köstlichen Strich, dessen Selbstironie doch auch wieder versöhnend zu wirken imstande ist.

Und was thaten denn nun diese Asketen in der Wüste? Negativ ist das ja klar: Weltflucht, Weltentsagung, Enthaltsamkeit, Ehelosigkeit, Hungern, Fasten, das sind etwa die Züge. Positiv aber hiess ein solches Leben — Philosophie, ein seltsamer Missbrauch dieses viel missbrauchten Wortes. Anfänglich allerdings mochten viele in der Absicht hier in die Einsamkeit geflohen sein, um der Betrachtung Gottes, einer Art beschaulicher Theosophie sich hinzugeben und nach

der Gewohnheit jener Zeit ekstatisch in die Gottheit sich zu versenken. Und wie die Essener theoretisch rechtfertigten, was sie praktisch übten und lebten, so haben auch Mönche das Asketenleben philosophisch begründet, es unter die Kategorie der stoischen Apathie unterzubringen versucht und sich dafür auf Zeno, Kleanthes und Diogenes berufen. Aber dieser philosophische Zug ebenso wie die Freude an dem Frieden der Natur und ihrer stillen Schönheit war doch nur Ausnahme. Wie sich die Durchschnittsmönche zur antiken Philosophie stellten, das zeigten sie an der Philosophin Hypatia, die sie in wildem Fanatismus ermordeten, und das zeigten die sogenannten Anthropomorphiten, welche in ihrer Bestialität das Ebenbild Gottes zu verehren forderten. Die meisten wussten und wollten wohl von der Philosophie so wenig als der heilige Antonius, und verbrachten wie er ihr Leben mit Beten, Schwatzen und Nichtsthun, und höchstens rüttelte sie einmal theologischer Fanatismus auf aus diesem beschaulichen Dasein ohne Arbeit und Pflicht.

Etwas besser als bei den eigentlichen Eremiten war es natürlich bei den männlichen und weiblichen Cönobiten oder Klosterleuten: weniger bizarr und extravagant, weniger schmutzig und faul, weniger geistesarm und pflichtenleer. Denn an sie trat doch die Aufgabe heran, mit Menschen zu leben und sich in sie zu finden und zu schicken, zumal seitdem die Klöster aus der Wüste in die Städte oder ihre unmittelbare Nähe zurückkehrten. Dafür bedurfte es gewisser äusserer Normen und Vorschriften, einer gewissen Organisation und Ordnung, um die Scharen zu meistern und zu zügeln. Die Untergebenen mussten sich den Vorgesetzten gehorsam fügen, die Einzelnen sich mit den übrigen friedlich vertragen, es musste für diese Kolonien gesorgt werden, oder vielmehr mussten dieselben für sich selbst sorgen, und so fehlt es schon in den ältesten Vorschriften und Regeln nicht an der Forderung der Arbeit und an Warnungen vor Müssiggang. Unter diesen Regeln, die natürlich an verschiedenen Orten verschiedene waren und deren älteste von Pachomius stammen soll, haben sich im Morgenland diejenigen des Basilius vor allen Eingang und Geltung zu verschaffen

gewusst. So segensreich dieselben wirkten, so ist doch nicht zu übersehen, zumal bei dem oft recht kleinlichen und ins Einzelne gehenden Inhalt derselben, dass sie, wie Burckhardt[1] sagt, zugleich „der erste Schritt zur Veräusserlichung und Unwahrheit waren; die Askese ist fortan nicht mehr das Resultat der freien individuellen Begeisterung, sondern eines gemeinsamen Gesetzes, welches die vielen Tausende ungleichartiger Menschen dauernd an eine gleichartige Übung fesseln soll. Und wer der Wahrheit die Ehre geben will, muss zugestehen, Pachomius" (und ebenso seine Nachfolger) „hat einen niedrigen Durchschnitt angenommen und seine Konstitution setzt eine überwiegende Masse Unberufener voraus, welche vor allem in Schranken gehalten sein wollen".

Das ist das Bild des Mönchtums in Ägypten und im Orient; etwas anders gestaltete es sich im Abendland, wo man anfangs mit Recht mancherlei Bedenken trug, diese Sache anzuerkennen und herüberzunehmen. Aber der Geist der asketischen Demut (humilitas), der sich darin offenbarte und der so ganz dem Christentum, wie es sich bis dahin gestaltet hatte, entsprach, siegte über alle solche Bedenken, die Sache fand Nachahmung, wurde aber von vorn herein in Ländern, wo es keine Wüste gab und doch die Natur sich dem Menschen und seinen minimsten Bedürfnissen gegenüber spröder verhält, etwas modifiziert und bald nüchterner und rationeller angefasst. Benedikt von Nursia war es, der hier bekanntlich eine Reform des rasch entartenden Mönchtums ins Leben rief und für viele Jahrhunderte dem abendländischen Mönchtum sein Gepräge aufgedrückt hat. Zweierlei ist bei dieser Reform besonders charakteristisch: die Unmöglichkeit des Wiederaustritts und die wissenschaftliche Richtung der strengstens geforderten Mönchsarbeit. Von nun an musste der Novize neben der Verpflichtung zur conversio morum et obedientia das Versprechen de stabilitate sua ablegen,

---

[1] Burckhardt a. a. O. S. 441, wo er überhaupt ausführlicher über das Mönchtum spricht. — Eine Sammlung dieser Mönchsregeln giebt der Codex Regularum monast. et canonic. von Lucas Holstenius, Bd. I. 1759.

und dadurch erst war das Mönchtum als fester Stand fixiert. Das zweite aber hing so zusammen: durch die bald üblich werdende Aufnahme der sogenannten oblati, d. h. der Knaben, welche ihre Eltern von Anfang an zum heiligen Leben bestimmten und somit gewissermassen der Kirche zum Opfer brachten, übernahm das Kloster die Verpflichtung ihrer Erziehung und damit die Pflicht geistiger Arbeit. Doch erst Cassiodor empfahl den Mönchen seines Klosters Vivarium, in dem er eine Bibliothek anlegte, das Studium der heidnischen Literatur, eines Hipokrates und Galen zum Behuf der Krankenpflege, eines Columella und Palladius Ämilianus zur Verwertung beim Bebauen der Felder und Anlegen von Gärten, und das Abschreiben antiker Kodizes,[1] dem wir die Erhaltung so vieler literarischer Schätze verdanken. So hat diese Neuerung einerseits den Stand verfestigt und dem Einzelnen vollends den letzten Rest der Freiheit, das Recht des Rücktritts geraubt, und damit gewiss viele recht unglücklich und elend gemacht, zumal wenn sie gar gegen ihren eigenen Willen ein Opfer elterlicher Vorherbestimmung, Sklaven eines fremden Willens wurden. Andererseits war die Beteiligung an der Kulturaufgabe ihrer Umgebung ein Schritt rückwärts, hinein ins Leben, zurück zur Welt, die man doch ganz hatte meiden wollen. Und darum kann man mit Recht sagen: das christlichere Mönchtum ist nicht das arbeitsame, ackerbauende, Kranke pflegende, Kodizes abschreibende, Kinder unterrichtende Mönchtum des Occidents, sondern jenes weltscheue, beschauliche und faule Mönchtum in den Klöstern des Orients, wie es ohne Geschichte, ohne Entwicklung, ohne individuelle Färbung sich herübergerettet hat aus dem vierten Jahrhundert in unsere Zeit. Aber christlicher oder nicht, sittlicher ist jedenfalls das Mönchtum, welches mitarbeitet an den Aufgaben des Lebens und der Kirche: das abendländische Mönchtum hat darum eine Geschichte und greift ein in die Geschichte, das orientalische vegetiert nur, es lebt nicht und lebte niemals.

Wie verhielt sich aber nun die Kirche als solche zu dieser neuen Erscheinung? Namentlich musste sich sehr

[1] tot vulnera Satanas accipit quot antiquarius Domini verba describit, sagt er.

rasch die bereits angeregte Frage entscheiden: wer höher stehe, der ehelose Mönch oder der verheiratete Priester? Wenn jener, so drohte offenbar ein Schisma nach Analogie des novatianischen oder donatistischen. Und doch lag ein solcher Anspruch auf höhere Vollkommenheit so nahe. Allein die Mönche fügten sich, die Kirche in ihrer objektiven Machtstellung war bereits zu stark, und so erklärte denn schon Antonius, so versichert uns wenigstens sein Biograph,[1] dass er jeden Cleriker an Ehre höher stelle als sich selbst. Damit hatte man also dreierlei Klassen von Christen: die Priester, die um ihrer objektiven Heiligkeit willen bald allen vorantraten und bei denen darum ihr sittlicher Charakter nicht in Betracht kam.; die Mönche, die vermöge ihrer persönlichen Heiligkeit und Vollkommenheit über allen andern standen; und endlich der Tross der übrigen Menschen, die trotz ihrer vielfachen persönlichen Unheiligkeit und Unvollkommenheit durch die Vermittlung der ersten Klasse, welche die Gnade der Kirche verwaltete und spendete, selig werden konnten. Aber bedenklich für die Kirche war diese Zwischenstufe doch: da gab es also Menschen, die die Kirche nicht brauchten, sondern durch eigene Kraft und eigenes Verdienst selig werden und des Priestertums mehr oder weniger entraten konnten. Und die übrigen Gläubigen sahen mit mehr Bewunderung und Verehrung auf diese weltüberwindende Stärke und Kraft, als dem Priestertum und seiner Würde zuträglich sein konnte. Dagegen gab es in der That nur Ein Mittel, wenn der Priester sich auch in persönlicher Heiligkeit dem Mönch möglichst nahe stellte, und es ist daher kein Zufall, dass an der Schwelle der Entstehung des Mönchtums, auf der Synode zu Nicäa nach dem Vorgang derjenigen von Elvira, der Antrag gestellt wurde, die Priester sollten alle ehelos leben wie die Mönche. Es vergingen freilich noch 7—800 Jahre, bis dieser fromme Wunsch der Kirche in Erfüllung ging; doch enthielten sich faktisch die Kleriker jener Zeit schon vielfach der Ehe, in der Weise, dass sie, wenn sie vor der Wahl ledig gewesen, nachher keine Ehe eingingen;

[1] Athanas. vita S. Antonii c. 67: *πάντα κληρικὸν τῇ τιμῇ προηγεῖσθαι ἤθελεν ἑαυτοῦ.*

dagegen blieben die Verheirateten auch nach der Wahl im ehelichen Verhältnis. [1]

4. Aber auch an Opposition konnte es dem Mönchtum nicht fehlen. Im Abendland hatte man, wie oben gesagt, von vorn herein ernstliche Bedenken dagegen, einzelne warnende Stimmen fehlten auch im Orient nicht, und selbst ein Chrysostomus, im übrigen ein Lobredner des Mönchtums — das der Stoa entlehnte Wort, dass der Mönch der wahre König sei, stammt von ihm —, muss gestehen: „wer innerhalb des Hafens am Steuerruder sitzt, giebt noch keine genaue Probe seiner Kunst; wer aber mitten im Meer und Sturm das Schiff retten kann, der muss von jedem als der beste Steuermann anerkannt werden.“ Und noch energischer klingt folgende

---

[1] Schon die Synode von Elvira hatte verordnet Can. XXXIII: placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconis vel omnibus clericis positis in ministerio, abstinere se a coniugibus suis et non generare filios; quicumque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur. Im Zusammenhang damit stand Canon. LXV, der beginnt: si cuius clerici uxor fuerit moechata; so suchte sich wohl manche Frau eines Geistlichen zu entschädigen, da ihr Mann den ehelichen Umgang mit ihr nicht fortsetzen durfte. Diese Beschlüsse sollten in Nicäa wiederholt werden; allein durch die Rede des Paphnutius, eines ägyptischen Bischofs und Asketen, sei das hintertrieben worden; dieser habe nämlich erklärt, man solle den Geistlichen kein zu hartes Joch auflegen; denn die Ehe sei etwas Ehrwürdiges, und nicht alle können völlige Begierdelosigkeit auf sich nehmen. Es genüge, wenn der unverheiratete Kleriker nicht zur Ehe schreite; wer dagegen noch als Laie geheiratet habe, solle auch als Geistlicher sich nicht von seiner Frau trennen. Daraus sieht man, dass im allgemeinen doch schon der Grundsatz galt, dass ein Priester nicht heiraten solle, und dass nur über die vorher schon verehelichten Priester gestritten wurde; und in dieser Frage war das Abendland strenger als die Kirche des Orients. Der Canon III der Synode von Nicäa verbietet den Klerikern, Syneisakten im Hause zu haben, gehört also nur insofern hieher, als er das Vorhandensein vieler eheloser Kleriker voraussetzt. Über diese Frage s. Hefele, Conciliengeschichte, 2. Aufl. 1. Bd. § 13 über die Synode von Elvira im Jahre 306, S. 168. 185. § 43 Paphnutius und das projektierte Cölibatsgesetz (Nicaea) S. 431 ss. § 42 Nicänische Canones III. S. 379 ss. cfr. auch ibid. S. 807 s., wo unter den sogen. apostolischen Canones Can. XXVII heisst: *τῶν εἰς κλῆρον προσελθόντων ἀγάμων κελεύομεν βουλομένους γαμεῖν ἀναγνώστας καὶ ψάλτας μόνους.* Die Synode von Ancyra a. 314 gestattete auch den Diakonen das Heiraten nach ihrer Wahl, ibid. S. 230.

Klage von ihm: „wenn sich einer findet, der eine Spur der alten Weisheit an sich trägt, so verlässt er die Stadt und die menschliche Gesellschaft und zieht sich auf die Berge zurück, statt zur Bildung anderer zu wirken. Und frägt man nach der Ursache dieses sich Zurückziehens, so findet man einen Vorwand, der keine Verzeihung verdient. Ich ziehe mich zurück, heisst es, damit ich selbst nichts verliere und nicht in meiner Tugend wankend werde. Wie viel besser aber wäre es, dass Du etwas verlörest und andere durch Dich gewännen, als dass Du auf Deiner Höhe bleibst und Deine Brüder verderben lässt". In demselben Sinn richtete sich das Edikt des Kaisers Valens gegen diejenigen, welche das Mönchsleben aufsuchten, das ihnen den Schein der Heiligkeit gab, nur um auf diese Weise den Lasten des gemeinen Lebens zu entfliehen. Diese aus den Tausenden und bald gar Hunderttausenden von Mönchen und Nonnen herauszusuchen, blieb freilich der Weisheit der Polizei überlassen, welche an dieser Aufgabe jedenfalls mit Recht verzweifelte. Endlich mussten selbst Synoden wie die von Gangra asketischen Übertreibungen und Ausschreitungen entgegentreten und Asketen bekämpfen, welche Ehelosigkeit von Laien und Priestern verlangten, Fleischspeisen verboten und im Reichtum ein Hindernis zur Seligkeit sahen.[1]

Prinzipieller fasste Jovinian das Übel an. Er behauptete: Jungfrauen, Witwen und Verheiratete, welche einmal in Christo getauft seien, haben dasselbe Verdienst, wenn sie nur im übrigen an Tugend einander gleich stünden; sie alle seien Glieder einer und derselben Kirche, und ehelos leben um der gegenwärtigen Not willen gebe kein Recht, sich

---

[1] Die Synode von Gangra war gegen Eustathius und dessen Anhänger gerichtet, welche die Ehe verdammten und zur Trennung der Ehegatten aufforderten; die gewöhnliche Kleidung verachteten und die asketische einführten; verheiratete Priester verwarfen und an ihrem Gottesdienst keinen Anteil nahmen; alle Fleischspeisen verboten und behaupteten, dass die Reichen, welche nicht alles verlassen, keine Hoffnung haben, selig zu werden. Diese Hyperaskese bewog auch manche Frauen, Männerkleider zu tragen und sich die Haare scheeren zu lassen. Über diese Synode s. Hefele a. a. O. § 94. S. 777 ss.

zu überheben. Und ebenso erklärte er, dass es dasselbe sei, ob einer sich einer Speise enthalte oder sie mit Danksagung geniesse. Dieser Angriff Jovinian's auf die Askese hatte solchen Erfolg, dass in Rom eine Anzahl Eheloser diesen Stand aufgaben und sich verheirateten. Der Synode, die ihn verdammte, machte er es aber dadurch leicht, dass er sich auf diese einfache Polemik nicht beschränkte, sondern auch die Jungfrauschaft der Maria angriff und dadurch den ganzen religiösen Fanatismus gegen sich herausforderte. Und überdies lehrte er, dass die Wiedergeborenen vom Teufel nicht mehr versucht, jedenfalls nicht zu Fall gebracht werden können. Endlich behauptete er die Gleichheit aller Guten auf der einen, aller Schlechten auf der andern Seite, indem er sagte, die, welche in der Taufgnade beharren, erwarte alle eine und dieselbe Belohnung; und wer zu seinem Bruder sage: du Narr! komme ebenso in die Hölle, wie der, welcher einen Mord begehe oder die Ehe breche. Das war freilich ein Extrem, aber gegenüber der Mönchsmoral ein berechtigtes. Ihr, die willkürlich vollkommene und unvollkommene Christen unterschied und gewissen Werken besonderes Verdienst zuschrieb, stellte er die Moral der Gesinnung entgegen: auf diese komme alles an, so sehr, dass ihr gegenüber der Unterschied der Handlung verschwinde; und weil er die Gesinnung zum einzig Substantiellen machte, konnte er sich auch nicht denken, dass die Zeit etwas daran ändere, dass sie je wieder eine andere werden könne. Es war ja leicht, diese Behauptungen Jovinians zu widerlegen; aber mit seiner Verdammung hatte man doch zugleich ein Stück echt sittlicher Gesinnung verdammt und aus der Kirche ausgeschlossen; denn sittlicher ist es offenbar, mit den Stoikern alle Sünden für gleich schlimm zu halten, als mit der damaligen Kirche rein äusserlich zwischen Todsünden und lässlichen Sünden zu unterscheiden; und sittlicher ist es, alle wahren Christen für gleichen Lohnes würdig zu erklären, als diejenigen für vollkommen zu achten, welche aus beliebigen Motiven gewisse evangelische Ratschläge befolgen.

Weniger prinzipiell als Jovinian scheint Vigilantius das Mönchtum bekämpft zu haben, wenn er behauptete, es

sei mehr wert mitten im Leben dem Satan zu widerstehen als vor ihm zu fliehen. Aber diese verständige Anschauung liess ihn seine Waffen auch gegen andere Missbräuche einer äusserlichen Moral, gegen das verkehrte Almosengeben, gegen Wallfahrten und Märtyrerverehrung kehren, so dass sein Auftreten als ein ganz gesunder Reformversuch angesehen werden kann.[1]

5. Andererseits und abgesehen von solchen oppositionellen Stimmen wirkte die Mönchsmoral, wie sie ein Ausfluss der sittlichen Anschauungen ihrer Zeit war, so auch wiederum zurück auf diese, und gerade die bedeutendsten Kirchenlehrer jener Periode konnten und wollten sich diesen Einflüssen, so verhängnisvoll sie waren, doch nicht entziehen: das Ideal der christlichen Sittlichkeit wurde mit Einem Wort — der Mönch und die Nonne; die leidenden Tugenden der Weltentsagung, des Gehorsams, der Demut treten in den Vordergrund, und die Pflichten des ehelichen Lebens und der ehrlichen Tagesarbeit werden als minderwertig über die Achsel angesehen. Denn was die Väter selbst übten oder doch rings um sich her sahen, das setzten sie aus der Praxis in die Theorie

[1] Gegen Jovinian und gegen Vigilantius hat Hieronymus geschrieben, gegen jenen adversus Jovinianum libri duo, gegen diesen contra Vigilantium liber unus. Die Ketzereien des Jovinian fasst er I, 3 zusammen in den 4 Sätzen: dicit virgines, viduas et maritatas quae semel in Christo lotae sunt, si non discrepent ceteris operibus, eiusdem esse meriti, nititur approbare eos, qui plena fide in baptismate renati sunt, a diabolo non posse subverti. tertium proponit, inter abstinentiam ciborum et cum gratiarum actione perceptionem eorum nullam esse distantiam, quartum quod et extremum, esse omnium qui suum baptisma servaverint, unam in regno coelorum remunerationem. Dazu cfr. I, 5: ne superbias, virgo: eiusdem ecclesiae membrum es, cuius et nuptae sunt. II, 1: secunda propositio est, eos qui fuerint baptizati, a diabolo non posse tentari, et ne hoc stulte dicere videretur, adiecit: quicumque autem tentati fuerint, ostendi eos aqua tantum et non spiritu baptizatos. II, 20: qui fratri dixerit fatue et raca, reus erit gehennae, et qui homicida fuerit et adulter, mittetur similiter in gehennam . . . inter cum fratrem qui semper cum patre fuerat et qui postea poenitens est receptus, nulla diversitas est. Dagegen scheinen die Worte II, 37: raro ieiunate, crebrius nubite etc. karikierende Konsequenz des Hieronymus zu sein, der den Jovinian zum Epikureer zu stempeln sich Mühe giebt; so fasst es auch Baur, d. christl. Kirche, Bd. II, S. 316., Anm. 1.

um. Übrigens liegen uns aus dieser Zeit ausgeführte ethische Systeme von Bedeutung kaum vor, höchstens Ansätze und Versuche zu solchen. Es ist oft mehr die Persönlichkeit, die dem Gesagten Gewicht verleiht, als der Inhalt dessen, was gesagt wird. Aber auch um solcher Persönlichkeiten willen dürfen wir nicht ganz mit Stillschweigen daran vorübergehen. Im Orient freilich fand die Sittenlehre keinen Bearbeiter; das orientalische Christentum ist entsprechend der Haltung seiner Mönche mehr beschaulich als praktisch, mehr passiv als aktiv, mehr mystisch als rationalistisch. Daher hielten die Morgenländer im Gegensatz zu der heftigen Controverse im Abendland über diese Frage, in unbefangener Weise und ohne daraus die Konsequenz energischen Wollens zu entnehmen an der menschlichen Freiheit fest, die sie mit der göttlichen Gnade harmonisch vereint zusammenzuschauen fortfuhren. Unser Geschlecht für böse zu erklären, das sei ferne! sagt Chrysostomus. Gerade im Mönchtum sehen sie den Beweis für den Sieg der Tugend und für die Möglichkeit, mehr zu thun als wir schuldig sind. Das Böse war ihnen nur eine Krankheit, die Tugend der naturgemässe Zustand der Gesundheit. Allerdings fehlt es auch in der morgenländischen Kirche nicht an praktischen Naturen, die im Kampfe des Lebens auf diejenigen sittlichen Aufgaben besonders hinwiesen, welche ihnen und ihrer Umgebung zunächst lagen. So besteht ja natürlich die Stärke des Predigers in Chrysostomus eben darin, dass er seine Zuhörer ethisch zu packen versteht und sie zu denjenigen Tugenden ganz besonders antreibt, die ihnen fehlen, sie vor denjenigen Lastern ganz besonders warnt, die unter ihnen im Schwange sind, und dass er diese konkret zu malen und zu schildern weiss. Aber solche Naturen sind hier doch verhältnismässig selten, und selbst bei ihm überwiegt schliesslich das ästhetische Element der Rhetorik über die zwingende Unmittelbarkeit der praktischen Sittenpredigt. Charakteristischer als er ist darum für diese Richtung des Orients Basilius. Wir haben von ihm eine Zusammenstellung ethischer Lehrsätze, die sogenannten Ethica, in welchen in sehr einfacher Weise eine Anzahl von sittlich-religiösen Thesen durch Bibelstellen belegt

und bewiesen werden. Die teils allgemein gehaltenen teils speziellen Vorschriften gipfeln in einem zusammenfassenden Bild des Christen und der ihm eigentümlichen Aufgaben, unter denen der Glaube die erste Stelle einnimmt. Mönchisch aber ist bei aller Milde und Ruhe, mit der sie abgefasst sind, der Geist, der Gesetz und Evangelium in der Weise scheidet, dass dieses nur die Zuthat des Vollkommeneren zu jenem als dem Notwendigen hinzufügt; transcendent und weltflüchtig ist der Geist dessen, der Angesichts der Gewissheit der Auferstehung dem Christen verbieten will, seine Toten zu beweinen. Mehr noch als hier tritt übrigens in seinen asketischen Schriften das Mönchsideal in den Vordergrund: Basilius wird nicht müde uns zu versichern, dass das Ebenbild Gottes, der affektlos sei, uns zur Ehelosigkeit verpflichte, die er deshalb in einer eigenen Schrift ausführlich und mit viel psychologischem, ich möchte sagen: teilweise auch physiologischem Verständnis bespricht und empfiehlt. Das Leben der Maria zu den Füssen Jesu ist dem Leben der Martha vorzuziehen, die in den weltlichen Sorgen und Arbeiten aufgeht; ein solches Leben voll Sorge und Mühe aber ist das Leben des Verheirateten. Und derselbe Mann, welcher von sich sagt: „ich entrann der Unruhe in den Städten, diesem Anlass zu unzähligem Übel, aber mir selbst konnte ich nicht entrinnen“, kann doch nicht genug die Einsamkeit und ihren Segen preisen. Denselben Geist atmen auch die Mönchsregeln, welche auf ihn zurückgeführt werden. Dabei geht er oft recht ins Einzelne und Kleinliche, giebt Vorschriften über das Verhalten beim Essen und auf Reisen, Vorschriften über die Bestrafung von Mönchen, die sich vergangen haben, erörtert sittliche Streitfragen, ermahnt, alle Fehler dem Vorsteher des Klosters zu beichten, verbietet zu lachen, empfiehlt zeitweises Schweigen, warnt vor allen Sonderfreundschaften besonders in Frauenklöstern und preist in echt orientalischer Weise die Gastfreundschaft. Und doch geht trotz aller dieser Umgrenzung des Daseins ein Zug der Unsicherheit und des Schwankens durch sie hindurch, ein skrupulöses Fragen, ein ängstliches Zweifeln, so dass man schon ahnen kann, dass vielleicht gerade aus einer Mönchszelle heraus der

Rächer der Natur erstehen wird, den diese Angst des Zweifels zur Verzweiflung an der Richtigkeit dieses Weges zur Vollkommenheit und Seligkeit führt. Einstweilen freilich blieb es beim leisen Zweifel, dessen Folge vielfach kleinliche Kasuistik war; doch bedurfte es einer eigenen Tugend, der *διάκρισις* oder discretio, der Fähigkeit des Unter- und Entscheidens, um seiner Herr zu werden, des sittlichen Taktes, der im Zweifelsfalle prüft und das Richtige trifft. Daher auch die Mahnung, beständig Acht auf sich zu haben (*πρόςχες σεαυτῷ*), wie sie Basilius und Ephraem der Syrer wiederholen, und trotzdem nie verstummend die Klagen über sich und den Zwiespalt in der eigenen Brust, wie sie in den Schriften des letzteren nicht eben selten sind.

Im Occident war es vor allen Johannes Cassianus, der in seinen 12 Büchern de coenobiorum institutis und in seinen 24 Büchern Collationes einfach die Mönchsmoral seiner Zeit darlegt und in ein gewisses System zu bringen sucht. Durchaus im Geiste des Mönchtums ist der Weg zur Vollkommenheit und das sittliche Ideal gezeichnet, wenn er sagt: principium nostrae salutis sapientiaeque secundum scripturas timor domini est. de timore domini nascitur compunctio salutaris. de compunctione cordis procedit abrenuntiatio, id est nuditas et contemptus omnium facultatum. de nuditate humilitas procreatur, de humilitate mortificatio voluntatum generatur. mortificatione voluntatum extirpantur atque marcescunt universa vitia. expulsione vitiorum virtutes fructificant atque succrescunt. pullulatione virtutum puritas cordis acquiritur. puritate cordis apostolicae caritatis perfectio possidetur. Während im zweiten Hauptwerk diese positive Seite näher ausgeführt wird, von der intentio an bis zur perfectio, und die einzelnen Stufen, auf denen sich der schwankende Mensch im Kampf zu bewähren hat und auf denen die Gnade hilfreich ihm zur Seite treten muss, genauer besprochen werden, übrigens auch der Wert der Freundschaft nicht verkannt wird, befasst sich das erste Werk hauptsächlich mit der negativen Seite, mit den vitia. Cassian zählt deren acht auf: gastrimargia, fornicatio, philargyria, ira, tristitia, acedia, cenodoxia, superbia. Unter diesen sind besonders interessant

die tristitia und die acedia,[1] jene als das Gegenstück der oft geforderten tugendhaften Heiterkeit des Christen, diese das eigentliche Laster der Mönche, geschildert als eine Art Heimweh nach der Welt, und wie auch dieses oft, halb körperlich sich äussernd, wohl selbst in wirkliche Geisteskrankheit übergehend. Wie schrecklich, dass man solche arme Menschen wie Verbrecher und schwere Sünder betrachtete und behandelte!

6. Das Abendland hatte das Mönchtum vom Morgenland herübergenommen, in Theorie und Praxis scheinbar ohne wesentliche Veränderung, und doch war es dort ein anderes als hier. Still und beschaulich, idyllisch und friedlich, thatenlos oder höchstens einmal fanatisch aufgeregt, so erscheint uns wie gesagt das orientalische Mönchtum. Es war Sache des einzelnen, die Kirche hatte es anerkannt, aber im übrigen war es ihr nichts. Anders im Occident: hier trat es in den Dienst der Kirche, wurde arbeitsam und praktisch, das streitbare Heer zur Bekämpfung des Heidentums, zur Gewinnung neuer Missionsgebiete, und selbst auch ein Gegenstand und Anlass zu innerem Streit und Hader. Das Mönchtum des Orients war ganz auf die menschliche Freiheit gestellt: seit Origenes zweifelte dort niemand an dieser, und niemand nahm Anstoss an ihrem Verhältnis zur göttlichen Gnade und zur objektiven Gnadenanstalt der Kirche. Denn darüber konnte doch kein Zweifel sein, dass der Schwerpunkt des ganzen Mönchtums auf der Seite der Freiheit lag, dass aber damit der Wert und die Notwendigkeit der Gnade und der Kirche gefährdet war. Vertreter der Mönchsmoral und Vertreter des Kirchentums konnten also, — und im Occident, wo man nicht wie im Orient die Fähigkeit hatte, die Gegensätze zusammenzuschauen, sondern sie auch zusammendenken wollte, mussten sie zusammenstossen, zumal wenn auf der einen Seite der orientalische Einfluss auf die Betonung der menschlichen Freiheit führte, und auf der andern Seite das Kirchentum sich in einer imponierenden Persönlichkeit zusammenfasste. Und das war der Fall bei den beiden Gegnern, Pelagius, dem Mönch aus

[1] ἀκηδία, lateinisch: anxietas sive taedium.

Britannien, der in Konstantinopel mit Chrysostomus verkehrt und aus seinem Munde sicherlich manche optimistische Äusserung über Freiheit und Güte der menschlichen Natur vernommen hatte, und bei Augustin, dem gewaltigen Bischof von Hippo, der seine manichäische Vergangenheit doch nie ganz verleugnen konnte.

Die Manichäer sind persische Gnostiker, deren Stifter Mani die Lehre Zoroasters reformieren wollte und zu diesem Zweck indische und ohne Zweifel auch christliche Ideen in dieselbe aufnahm. Demgemäss ist der Charakter seiner Lehre ein durchaus dualistischer: zwei Prinzipien, Licht und Finsternis, Gutes und Böses, Geist und Materie stehen sich von Anfang an feindlich gegenüber. Die Welt aber ist das gemeinsame Produkt dieser beiden Mächte, eine Mischung von Licht und Finsternis, von Gut und Böse. So auch der Mensch, dessen Seele dem Lichtreich, dessen Körper der materiellen Welt angehört. Wie nun aber in der Natur jede Pflanze sich der Sonne entgegenstreckt, so hat auch der Mensch die Sehnsucht nach dem Lichtreich, nach Befreiung aus dem Körper. Das Böse am Menschen ist also die Körperlichkeit und Sinnlichkeit, von ihr loszukommen die sittliche Aufgabe, die übrigens dieser Lichtreligion entsprechend zugleich auch ein physikalisch-kosmischer Process ist. Weil nun die Manichäer alles, was mit dem Körper in Beziehung stand, für böse hielten, so verwarfen sie die Ehe, durch die wir immer aufs neue in die Bande der Körperlichkeit verstrickt, das Kinderzeugen, durch das immer neue Seelen in den Körper gebannt werden. Die erlösenden Mächte aber sind die Sonne, zu der sie beteten; Christus, den sie als Jesus patibilis symbolisch in jedem Baum wiederfanden, an dessen Stamm eine Lichtseele gekreuzigt war; und endlich Mani, der Paraklet und Verkündiger der wahren Lichtreligion. Auf dem Boden der Askese begegnet sodann der Manichäismus den verwandten Bestrebungen innerhalb des Christentums, ja mit seiner asketischen Strenge zeigte er sich demselben vielfach überlegen, da dieses jene Forderungen als berechtigte anerkannte und doch in der grossen Mehrheit seiner Glieder darauf verzichtete, sie zu erfüllen. Freilich unter-

schieden auch die Manichäer ähnlich wie die Gnostiker electi und auditores, von denen nur die ersteren wirklich asketisch lebten und eingeweiht waren in alle Mysterien und Symbole der Sekte, während die übrigen als eine Art Katechumenen oder Novizen erst in der Vorhalle dieser neuen Kirche standen, den electi die Sorgen ums leibliche Leben abnahmen und dafür ihre Vermittlung zum Eintritt ins Lichtreich gewannen. Waren nun die Manichäer im Osten wesentlich zoroastrisch und standen sie daher dem Christentum äusserlich gegenüber, so suchten sie sich demselben im Occident mehr und mehr anzunähern, und so tragen namentlich die spanischen Manichäer oder Priscillianisten durchaus den Charakter des Christentums, wenn auch eines gnostisch-modifizierten Christentums an sich. Auch sie verwarfen aber die Ehe als execrabilis und ebenso den Genuss von Wein und Fleisch, wie sie denn überhaupt eine Vorliebe für das Pflanzenreich hatten um seiner Beziehung zur Sonne und seiner symbolischen Gestalt willen. Merkwürdig ist diese Sekte ausserdem noch dadurch, dass gegen sie zum ersten Mal auf die Aufforderung christlicher Bischöfe hin der Kaiser mit weltlichen Strafmitteln, Verbannung, Güterkonfiskation und Todesstrafe einschritt.

Dieser dualistischen Sekte hatte sich Augustin zunächst angeschlossen: was ihn zu ihr führte, das war vor allem die Verheissung ihrer Priester, höhere Weisheit und tiefere Wahrheit zu geben; das imponierte dem wissensgierigen, wahrheitsdürstenden Sinn des feurigen Jünglings. Zugleich sah er nach der wilden Jugend, die er verlebt hatte, wohl auch eine Beruhigung für sein intensives Sündenbewusstsein in der pessimistischen und doch zugleich bequemen Vorstellung, dass die Sünde nicht der menschlichen Freiheit eigne, sondern Sache der Natur, Substanz des Menschen sei, sofern er durch seine Sinnlichkeit Teil habe an dem Reiche der Finsternis. Und endlich beruhigte sich sein tief religiöses Gefühl vorläufig gerne bei der Lehre, dass der gute Gott, den er möglichst rein und hoch und vollkommen gedacht wissen wollte, keinerlei Schuld haben dürfe am Bösen in der Welt, sondern dass dieses auf ein von ihm völlig verschiedenes,

ihm dualistisch gegenüberstehendes ungöttliches Princip zurückzuführen sei. Neun Jahre gehörte Augustin zum Schmerz seiner frommen Mutter Monika der manichäischen Sekte an: als sein Glaube an die höhere Weisheit derselben zusammenbrach, brach damit sein Glaube überhaupt zusammen und er huldigte eine Zeitlang dem philosophischen Skepticismus der Akademie. Wie gewöhnlich führte der Zweifel an allem, unphilosophisch wie er ist, auch ihn aufs neue zum Glauben: eine Zeitlang schwankte er zwischen dem religiösen Neuplatonismus und dem Christentum; Ambrosius gewann ihn für dieses, und nun wurde er nicht müde, die früheren Glaubensgenossen, die Manichäer zu bekämpfen. Aber die Interessen, die ihn zum Manichäismus geführt hatten, blieben, und als ihm in Pelagius ein Gegner erstand, der Optimist genug war, um an das Gute in der menschlichen Natur und an die Kraft des eigenen Willens zu glauben, da suchte er hinfort auf kirchlichem Boden die Ideen zu gestalten, die er in ihrer manichäischen Gestalt verworfen und bekämpft hatte.

Pelagius nun also war, obgleich als britannischer Mönch der occidentalischen Kirche angehörig, von dem orientalischen oder richtiger gesagt von dem bis dahin allgemein und in der ganzen Kirche geltenden Freiheitsbegriff ausgegangen. Daher nahm er Anstoss an einem Worte Augustins, das er in Rom vernahm: da quod iubes et iube quod vis. Denn ihm schien der menschliche Wille stark und kräftig genug, um den Willen Gottes zu erfüllen. Auch durch die Sünde, glaubte er, sei die menschliche Natur nicht so depraviert und korrumpiert worden, dass der Mensch nicht das Gute thun und selig worden könnte. Also hatte nach Pelagius und seinem Schüler Cölestius der Fall Adams keinen so gar verhängnisvollen Einfluss gehabt, weder für ihn selbst, denn er würde gestorben sein, auch wenn er nicht gesündigt hätte, noch für seine Nachkommen; denn die Annahme einer Erbsünde widerspricht der Natur des Menschen und speziell des Kindes ebenso wie der Gerechtigkeit Gottes. Wozu bedurfte es aber dann der Gnade, welche die Kirche doch als notwendigen Faktor neben dem menschlichen Willen zur Erlangung des Heils anerkannt hat? Auch Pelagius sucht diesem göttlichen

Faktor neben dem menschlichen gerecht zu werden: zunächst besteht nach ihm die Gnade in der natürlich guten Beschaffenheit, im freien Willen selbst. Dieser ist das bonum naturae; während das Wollen und Ausführen Sache und Verdienst des Menschen ist, ist das posse Werk und Geschenk Gottes. Neben dieser allgemeinen Gnadengabe nimmt er aber auch noch besondere Veranstaltungen der göttlichen Gnade an: Gesetz und Evangelium. An diesem letzteren und an der Erscheinung Christi hebt er besonders die Seite hervor, dass uns sein Beispiel und seine Lehre notwendig sei, damit wir lernen, wie wir uns im Leben zu verhalten haben; doch ist diese Notwendigkeit keine absolute: die Gnade bewirkt vielmehr nur, dass wir das, was wir auch ohne sie thun könnten, durch sie leichter zu erfüllen vermögen. Endlich bedürfen wir auch zur Vergebung der begangenen Sünden eines göttlichen Gnadenakts. Dabei machte nun aber den Pelagianern die Kindertaufe Schwierigkeit. Bei den Erwachsenen war die Taufe ja eben das Gnadenmittel zum Zweck der Sündenvergebung, freilich kein schlechterdings notwendiges; denn auch ohne sie konnten Heiden vermöge der allgemeinen göttlichen Gnadengabe des freien Willens selig werden. Aber wozu die Kindertaufe? von Erbsünde und Erbschuld war ja bei ihnen keine Rede. Dieser Schwierigkeit, die nicht so fast in der pelagianischen Lehre, als im kirchlichen Gebrauche selbst lag, suchten sie auszuweichen durch Unterscheidung zwischen ewigem Leben und Himmelreich. Die Taufe giebt dem Kind eine höhere Vollkommenheit, so zu sagen eine Waffe mehr im Kampf des christlichen Daseins, wenn es am Leben bleibt, und eine höhere Stufe der Seligkeit, das christliche Himmelreich, wenn es stirbt. Selig werden auch die ungetauften Kinder nach dem Tode, weil sie sünd- und schuldlos sind, ganz selig nur die getauften.

Dies die Lehre des Pelagius und seines Freundes Cölestius, der allerdings in einzelnen Punkten etwas weiter gegangen zu sein scheint als jener. Dieselbe ist, wenn man ihr nur ihre Voraussetzung, den freien Willen zugiebt, im ganzen konsequent, mit Ausnahme des Versuchs, die Kindertaufe und die Vernünftigkeit derselben zu

retten; sie war weiter einfach und klar gedacht, rationalistisch, wenn man will, und insofern auch der Mönchsmoral entsprechend, als sie den Menschen an seine eigene Kraft verwies, sein eigenes Verdienst anerkannte und der göttlichen Gnade nur im allgemeinen den Einfluss einer Beihilfe und Erleichterung einräumte; nicht mönchisch dagegen, sondern eher griechisch, klassisch griechisch lautete die Erklärung, dass auch die concupiscentia, die Sinnlichkeit an und für sich nicht böse sei. Hierin gingen die Pelagianer über die damalige christliche Anschauung hinaus und waren auch der Mönchsmoral gegenüber entschieden ketzerisch, welche ja eben auf der asketisch-dualistischen Verdammung der Sinnlichkeit beruhte. Und ebenso klang der Satz bedenklich, dass der Mensch, wenn er wolle, ohne Sünde sein könne; doch hat Pelagius demselben auf der Synode zu Diospolis das Anstössige zu benehmen gesucht, wenn er sagte, in Wirklichkeit gebe es keinen, der ohne Sünde sei; wenn er aber andererseits behauptete, es habe schon vor Christus Menschen ohne Sünde gegeben, so meinte er damit nur, dass es damals schon solche gegeben habe, die „heilig und gerecht" gelebt haben, ohne absolut sündlos zu sein. Immerhin weisen diese Sätze auf eine etwas leichte und atomistische Auffassung der Sünde hin, wiewohl Pelagius die Macht des Beispiels und der Gewohnheit nicht übersehen hat: auf jenem beruht der Einfluss des Sündenfalls, auf dieser die vielfach sündhafte Entwicklung des Einzelnen. Und weil durch Beispiel und Gewohnheit die Macht der Sünde sich verstärkt, so muss auch die Macht der Offenbarung und Gnade sich geschichtlich entwickeln, es muss zuerst das Gesetz verbietend dazwischentreten, und dann Beispiel und Lehre Christi helfend und erziehend den Menschen vor der zur Macht gewordenen Sünde retten.

Wenn sich aber die Kirche das Mönchtum hatte gefallen lassen, obgleich es ihr insofern gefährlich zu werden drohte, als es den Menschen auf sich und seine eigene Kraft verwies, so konnte sie doch eine Theorie nicht dulden, welche das auf alle Menschen auszudehnen im Begriffe war, die Einzigartigkeit des Christentums nicht anerkannte, die

Kirche und ihre Gnadenspenden mehr oder weniger überflüssig erscheinen liess und den Gebrauch der Kindertaufe nur mühsam und durch willkürliche Hypothesen zu rechtfertigen wusste. Das stand im Widerspruch mit dem Geist der Zeit, welcher in den trinitarischen und christologischen Fragen dem göttlichen Faktor möglichst alles, dem menschlichen möglichst nichts geben wollte. Was Wunder daher, dass die Vertreter des göttlichen Faktors und der kirchlichen Vermittlung auf Synoden und im literarischen Kampf und namentlich auch, wenn schon nicht ohne einiges Schwanken, von Rom aus Recht bekamen und den Sieg davon trugen über die Rationalisten, die der Kirche entraten konnten und alles Magische in Lehre und Kultus abstreiften oder doch möglichst zu beschränken suchten?

Und so stellte denn Augustin der pelagianischen Lehre in allen Punkten seine Antithese gegenüber. Doch merkwürdigerweise Weise war er in der Grundvoraussetzung mit Pelagius einig: wie dieser erkennt auch er an, dass der Mensch von Gott frei geschaffen worden sei. Dem Intellektualismus der Griechen gegenüber ist Augustin der Mann des Willens, so sehr, dass der Willensprimat sogar seine Erkenntnistheorie eigentümlich modificiert und gestaltet hat. Es ist dabei allerdings nicht zu verkennen, dass der Freiheitsbegriff bei Augustin etwas Unbestimmtes und Schillerndes hat, bald mehr formalistisch gedacht wird als reine Willkür und Wahlfreiheit, bald mehr materiell als die Freiheit, das Gute thun zu können und es als das Naturgemässe auch wirklich zu thun. Aber item: Adam hatte die Fähigkeit und Möglichkeit nicht zu sündigen; aus ihr sollte sich die Unfähigkeit und Unmöglichkeit des Sündigens entwickeln. Aber er that, was er nicht sollte, er sündigte, er fiel — grundlos, weil er eben wollte. An diesen Moment knüpft sich nun eine ganz radikale Veränderung der menschlichen Natur: durch den Sündenfall hat der Mensch die Freiheit verloren, er hat von nun an nur noch die Freiheit zu sündigen; diejenige Gutes zu thun besitzt er nicht mehr. Es liegt auf der Hand, dass das keine Freiheit mehr ist, und dass es lediglich ein Spiel mit Worten ist, wenn Augustin auch noch beim gefallenen

Menschen von Freiheit redet. Die Folgen dieser ersten Sünde aber sind keine natürlichen, sondern göttlich gewollte: Tod und Erbsünde sind Strafen Gottes für die erste Sünde und treffen nicht nur Adam, sondern in ihm alle seine Nachkommen; denn sie alle haben in jenem gesündigt. In der Zeugung, durch die derselben anhaftende Konkupiscenz pflanzt sich die Sünde als Erbsünde fort. Diesen Zustand der Unfreiheit und Sünde, wie er seit Adam in der Welt herrscht, kann Augustin nicht stark genug schildern, nicht düster genug ausmalen, so dass er immer wieder in Gefahr gerät, die Sünde, diese die Menschen beherrschende Macht, als eine Substanz zu fassen und damit in den Manichäismus zurückzusinken. Wort haben will er das freilich nicht; aber praktisch und faktisch ist es für uns dasselbe, ob wir mit Sünde erschaffen oder geboren, ob die Sünde an und für sich natürlich oder erst seit Adam natürlich geworden ist, notwendig ist sie für den Einzelnen hier wie dort.

Aus diesem Zustand kann sich nun natürlich der so durch und durch verdorbene Mensch nicht selber herausarbeiten. Dazu bedarf er der göttlichen Gnade, ohne sie ist und bleibt er verloren. Wo ist nun diese Gnade zu finden? nirgends anders als in der Kirche; ausser ihr giebt es kein Heil, und gewisse bestimmte Ausnahmen abgerechnet, giebt es nur Eine Möglichkeit, in die Kirche einzutreten, die Taufe. Wer also nicht getauft ist, ist verdammt; auch das scheinbar Gute bei Nichtgetauften ist eben nur Schein, in Wirklichkeit Ausfluss der verderbten menschlichen Natur, also schlecht, also Sünde; daher das bekannte „augustinische“ Paradoxon, das sich allerdings bei Augustin nicht nachweisen lässt, dass die Tugenden der Heiden nur glänzende Laster seien. Gebessert wird an dieser partikularistischen Fassung der Tugend ex fide nichts, wohl aber wird sie weniger konsequent, wenn Augustin zugiebt, dass es allerdings auch unter den Heiden Gradunterschiede gebe und die einen weniger verdammungswürdig seien als die andern. Natürlich ist auf diesem Standpunkt die Kindertaufe nicht nur zu rechtfertigen und zu begreifen, sondern sie ist absolut notwendig; auch die ungetauften Kinder sind mit Erbsünde und

Erbschuld behaftet, von der sie nur durch die Taufe befreit werden können: ohne sie bleiben sie verdammt, wenn auch solche, die als Kinder sterben, weniger hart verdammt und gestraft werden. Um aber den Schein des Äusserlichen zu mildern, soll der Glaube der Kinder ersetzt und ergänzt werden durch den Glauben der in den Paten repräsentierten Kirche.

So ist also in und durch die Kirche alles Heil vermittelt, ohne und ausser ihr giebt es kein Heil. Aber sind denn alle Getauften, alle der Kirche äusserlich Angehörigen damit auch schon gerettet und der Seligkeit gewiss? Das widerspricht der Erfahrung, dass es auch in der Kirche ohne alle Frage schlechte Elemente giebt, was Augustin im Kampf gegen die Donatisten selbst hat anerkennen und rechtfertigen müssen; und überdies führte ihn darauf auch sein eigenes stark religiös reagierendes Sündenbewusstsein. So kommt er zu seiner Prädestinationslehre: die Menschen sind, wie wir gehört haben, um Adams willen alle verdammt, eine massa perdita. Aber aus dieser heraus sind doch einige von Gott zur Seligkeit bestimmt von Ewigkeit. Dazu kann nämlich der Mensch, der den Willen zum Guten völlig verloren hat, schlechterdings nichts beitragen: Gottes Wille entscheidet darüber souverän, und die Gnade besteht eben darin, dass dieser Wille an den Auserwählten zur Ausführung kommt. Dass aber einzelne, nicht alle erwählt werden, ist von Seiten Gottes keine Ungerechtigkeit; gerecht wäre es ja vielmehr, wenn alle verdammt blieben, das haben sie verdient; also welche Gnade und Barmherzigkeit, dass er wenigstens einige rettet! Keiner hat Anspruch darauf, Gott kann darüber frei und willkürlich entscheiden. So ist es nur eine Prädestination zur Seligkeit, während eine solche zur Verdammnis überflüssig ist, da diese sich ohne besonderen Ratschluss für alle andern von selbst versteht. Die Zahl der Erwählten richtet sich nach der Zahl der gefallenen Engel; denn eben diese hier entstandene Lücke soll durch jene ausgefüllt werden.

Wer aber ist auserwählt? kann man sich dessen bewusst werden? Offenbar klingt hier etwas von dem alten Solonischen Satze nach, wenn Augustin das entschieden ver-

neint und erklärt, dass kein Lebender wisse, ob er nicht noch falle und ihm also die Gabe der Beharrlichkeit versagt sei. Das liegt natürlich im Interesse der Kirche, welche an Autorität und Notwendigkeit verlieren müsste, wenn es für den Einzelnen eine Zeit gäbe, wo er sie im Bewusstsein seiner Prädestination entbehren könnte. Überdies glaubt Augustin, müsse diese Ungewissheit statt zur Verzweiflung zu führen, vielmehr zu sittlichem Verhalten nötigen und antreiben, den Stolzen demütigen, den Verzagten erheben und zu immer neuer Wachsamkeit anspornen, damit nicht schliesslich noch die Gabe der Beharrlichkeit verloren gehe.

Haben wir der Lehre des Pelagius von ihrem einmal aufgestellten Prinzip aus fast durchgängig Konsequenz, Übereinstimmung mit dem Bewusstsein des Menschen, mit der Tradition der Kirche und der Sitte ihrer Zeit, Klarheit und Natürlichkeit, Einfachheit und plane Verständigkeit nachrühmen können, so lässt sich von der Ansicht Augustins nur das Gegenteil sagen. Sein System ist nicht konsequent, weder äusserlich angesehen, sofern der Begriff der Freiheit wie schon gesagt bald so bald anders gefasst und ewig mit dem Wort gespielt wird, das hier doch keinen Platz mehr haben kann. Aber es ist noch weniger konsequent, wenn man darunter die Folgerichtigkeit der Gedanken und die Notwendigkeit und richtige Motivierung der einzelnen Glieder versteht; statt Kausalität ist überall Willkür, statt Notwendigkeit überall Lücken und Sprünge. Das gilt hauptsächlich von dem Bruch, der durch Adams Fall in dessen Wesen selbst erfolgt sein soll, und gilt noch mehr von den Folgen, die derselbe für seine Nachkommen gehabt habe. Dass in Adam alle gesündigt haben, ist eine unvollziehbare Vorstellung, ob Augustin nun den Traduzianismus Tertullians anerkennt oder nicht; und dass um seiner Sünde willen alle mit Sünde gestraft werden, eine weder Gottes würdige noch irgendwie motivierte Massregel. Der Begriff der Erbschuld ist zwar der antiken Anschauung vom Fluch, der sich im Geschlechte forterbt, und der Begriff der Erbsünde der modernen Lehre von der Vererbung oder der metaphysischen Ansicht von der Notwendigkeit

der Sünde verwandt; aber gerade von jener antiken Anschauung will und soll ja das Christentum frei gemacht haben, und der Begriff der Vererbung wurde von Augustin als manichäisch verworfen, der der Notwendigkeit des Sündigens im Interesse Gottes für frivol erklärt. Wie er sich die Sache denkt, sieht man vielmehr am besten daraus, dass er im Weinen der Kinder bei der Taufe einen Beweis ihres Widerstands gegen die Taufgnade erblickt! Inkonsequent ist dann weiter, dass er die Gnade im Menschen alles Gute wirken lässt und daneben doch den Begriff des Verdienstes aufrecht erhalten will; denn der Satz: cum deus coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua, zeigt eben die Unmöglichkeit, alles der Gnade zuzuschreiben und dabei doch nicht an den Kategorien des Verdienstes und Lohnes zu rütteln. Und ebenso unmotiviert ist es zu leugnen, dass die Heiden Tugend haben oder irgend etwas Gutes thun können. Weiter ist der harte Partikularismus der Prädestination nichts als die völlig grundlose Flucht in ein asylum ignorantiæ, die äusserliche Nebeneinanderstellung von göttlicher Gnade und Gerechtigkeit ein Nebeneinander, das sich in der Augustinischen Fassung geradezu ausschliesst, und die Behauptung, dass man seiner Seligkeit nicht gewiss werden könne, für manche Gemüter in der That verzweiflungsvoll; dass er gerade hiefür auf sittliche Momente rekurriert, die er sonst nicht nur ignoriert, sondern vielfach mit Füssen tritt, ist bezeichnend für den Mann, der die Argumente hernimmt, wo er sie findet. Was ist das für ein Glaube, der sowenig der göttlichen Gnade sicher ist? was das für eine Rechtfertigung, von der der Gerechtfertigte, d. h. gerecht Gemachte nichts weiss? was das für eine Liebe, die jeden Augenblick in Gefahr gerät wieder zu erkalten?

Das ganze System in seiner Inkonsequenz, seiner Härte und Unnatur wäre unbegreiflich, wenn wir nicht wüssten, woher es stammt und gerade so stammt, wie es ist? Augustin ist der Mann der Kirche; sobald man das erwägt, wird alles Unklare klar, alles Widerspruchsvolle folgerichtig, alles Unnatürliche natürlich und notwendig. Aus Augustins Lehre

von der Gnade, die alles wirkt, und von der Taufe, die schon den Kindern appliziert wird und auch bei ihnen schon Sündenvergebung schaffen muss, aus seinem Satz, dass ausserhalb der Kirche kein Heil sei, ergiebt sich nach rückwärts seine Lehre von den Scheintugenden der Heiden, von der Verdorbenheit des natürlichen Menschen, von Erbschuld und Erbsünde und endlich vom Fall Adams und seinen verwüstenden Folgen; und nach vorwärts die Lehre von der partikularen Prädestination und von der Unfähigkeit des Menschen, der Gnade und Seligkeit gewiss werden zu können.

Augustin hat als Begründer des mittelalterlichen Kirchensystems in der Frage nach dem Verhältnis der Gnade zur menschlichen Freiheit und zur Sünde ganz im Geiste seiner Zeit den anthropologischen, menschlichen Faktor bei Seite geschoben, und den göttlichen, theologischen zum allein berechtigten gemacht. Dadurch hat er die völlige Abhängigkeit des Menschen von Gott statuiert und insofern ein religiöses Interesse mit Glück und Entschiedenheit vertreten, wenn Religion wirklich Abhängigkeit von Gott ist. Aber weil er an die Stelle Gottes alsbald die Kirche setzt, so wird aus der Abhängigkeit von Gott eine solche von der Kirche; und weil diese Kirche die empirische Kirche seiner Zeit war, so hat sein System nichts Reformatorisches, selbst die mit seinen Voraussetzungen so schwer vereinbaren Begriffe „Verdienst“ und „Lohn“ glaubte er um ihretwillen festhalten zu müssen; und weil ihm endlich der göttliche Faktor alles, der menschliche nichts ist, so ist sein System nur kirchlich religiös, ohne Rücksicht auf und darum auch ohne Gewinn für die Sittlichkeit des Christentums.

Dass gegen ein solches System von allen Seiten Einwendungen und Angriffe erfolgen mussten, versteht sich von selbst: Pelagius, Cölestius und vor allem Julian liessen es an solchen nicht fehlen, und namentlich dem letzteren steht die Schärfe der dialektischen Waffen vollständig zu Gebot. Uns interessieren natürlich nur solche Einwendungen, die dem Gebiet des Sittlichen entnommen sind, und da ist es besonders die Ehefrage, wo die Gegner den Hebel ansetzten, um Augustin zu bekämpfen und ad absurdum zu führen. Da sich näm-

lich nach Augustin die Erbsünde an das neugeborene Kind anheftet und durch die bei der Erzeugung wirkende fleischliche Lust (concupiscentia carnalis) fortgepflanzt wird, so behaupteten seine Gegner, dass er demnach die Ehe für ein Übel erklären und als Satanswerk verwerfen müsse. Sobald man nun in der concupiscentia carnis etwas Böses sieht, und Augustin thut das, sobald haben die Pelagianer in der That Recht: mag sich Augustin noch so sehr wenden und drehen, die Ehe besteht nicht ohne diese concupiscentia, zumal wenn man ihren Zweck so ganz im Kindererzeugen aufgehen lässt, wie er; mag er auch die Konkupiscenz in der Ehe für eine culpa venialis, eine lässliche Sünde erklären, eine culpa, Sünde bleibt sie doch, und dann ist es eine rein äusserliche und willkürliche Scheidung, das Böse an der Ehe vom Gut derselben loszulösen und ein Buch de bono coniugali zu schreiben, statt anzuerkennen, dass die Ertötung der concupiscentia, die völlige geschlechtliche Enthaltsamkeit, die mönchische Askese das einzig Richtige, das Ideal christlichen Lebens und christlicher Sittlichkeit wäre. Und das erkennt er ja auch insofern an, als er, auch hierin ganz der kirchliche Schriftsteller seiner Zeit, zwar nicht in Form eines Gebots, aber doch als evangelischen Ratschlag die Jungfrauschaft und das Witwentum empfiehlt und durchaus höher stellt als das eheliche Leben, das ihm weit weniger um seiner sittlichen Qualitäten willen, als wegen seines kirchlich-religiösen Sakramentscharakters imponierte. Man wird nicht fehl greifen, wenn man in dieser seiner Anschauung von der Sinnlichkeit zugleich auch eine Nachwirkung seines Jugendlebens sieht, aus dessen Sumpf er sich mühsam genug herausgearbeitet hat und gegen das er in dem asketischen Leben seiner späteren Tage Schutz und Sühne zugleich gesehen haben mag. Und ebenso mag hierin zugleich ein Grund dafür liegen, dass er dem Prädestinierten das Bewusstsein seiner Erwählung abspricht: dem sinnlichen Afrikaner schien es unmöglich, dass die Anfechtungen der concupiscentia und der Kampf mit ihr jemals aufhören können; weil also hier jeder immer wieder fallen und straucheln kann, weiss keiner, ob ihm das donum perseverantiae verliehen ist.

Im letzten Grunde aber ist doch diese ganze Lehre von der concupiscentia carnis, die zwar im Paradies nicht vorhanden gewesen sein soll, seit dem Fall aber als Strafe für die Sünde die eigenen Glieder des Menschen zum Ungehorsam reizt, zur Sünde verführt und auch im Getauften nicht vernichtet ist, ihn vielmehr der Sicherheit des Seligwerdens beraubt, im letzten Grunde ist das nichts anderes als der alte Dualismus zwischen Fleisch und Geist, zwischen Sinnlichkeit und Leiblichkeit auf der einen, dem seelisch-geistigen Prinzip auf der andern Seite, und dieser Dualismus beherrscht das ganze System und die ganze Weltanschauung Augustins. Schlecht genug verhüllt und verdeckt ist derselbe dadurch, dass er einen Augenblick nicht vorhanden war, vor dem Fall im Paradies, der aber bei dem Nichtvorhandensein der concupiscentia nun erst recht unbegreiflich wird und noch viel unbegreiflichere Folgen gehabt haben soll. Ist aber der natürliche Mensch sündhaft durch die dualistisch gedachte Leiblichkeit, so ist auch der Mensch der Gnade dualistisch construiert: wie bei jenem die Sinnlichkeit die bessere Natur überwältigt und alles Gute unmöglich macht, so überwältigt hier der göttliche Faktor den menschlichen und wirkt alles Gute ohne und gegen diesen. Und endlich macht die Lehre von der Prädestination einen dualistischen Riss durch die Menschheit im ganzen und scheidet auf der einen Seite die Guten mit dem donum perseverantiae, auf der andern die massa perdita, die nur schlecht ist und nichts Gutes schafft. Ja nicht einmal in den Erwählten selbst ist der Dualismus überwunden: die concupiscentia bleibt und somit bleibt auch das Bewusstsein des Risses, der durch unser Wesen hindurchgeht, und niemand giebt uns Ruhe und Sicherheit, niemand die Einheit, die sogar der Kirche abgeht, welche zwar alles Heil vermittelt, aber in ihrem empirischen Bestand ebenso dualistisch auseinanderklafft wie der einzelne Mensch.

Wie verhielt sich nun aber die Kirche zu der Lehre Augustins? Dass Pelagius unterlag, haben wir schon gehört, die Kirche stellte sich besser bei dem Augustinischen Supranaturalismus als bei dem pelagianischen Rationalismus.

Aber ganz gefahrlos war auch jener nicht. Das Mönchtum, das innerhalb der Kirche und doch neben und ausser ihr stand, witterte von einer Lehre Gefahr, die alles Heil nur in der Kirche sah und dem Menschen so gar keine eigene Kraft und kein eigenes Verdienst lassen wollte, und so waren es zuerst Mönche von Adrumetum, die sich dadurch beunruhigt fühlten, so dass sich die einen gegen die Vernichtung der menschlichen Freiheit durch die Allgewalt der Gnade aussprachen und daher glaubten, secundum aliqua merita humana dari gratiam dei, während andere aus der Augustinischen Gnadenlehre den Schluss zogen, auch am Endgericht non iudicari hominem secundum opera sua und daraus wie es scheint das Recht zu sittlicher Indifferenz herleiteten. Und ähnlich wollte ein gewisser Vitalis aus Karthago dem Menschen den Anfang im Guten, im Glauben zuweisen, den Fortgang allein Gott überlassen. Noch stärker aber als in Afrika war die Opposition unter den Mönchen Südgalliens, und der Führer dieser Opposition war der schon genannte Johannes Cassianus, der Systematiker des Mönchtums im Abendland, der Schüler des Chrysostomus und nun der Stifter des sogenanten Semipelagianismus, wie er uns schon in seinen Collationes (oben § 5) entgegengetreten ist. Dieser Semipelagianismus ist nichts anderes als eine Abschwächung der Augustinischen Lehre, eine Abschleifung ihrer Härten, eine Koncession an den gesunden Menschenverstand namentlich zu Gunsten der mönchischen Askese, ihrer Leistungen und ihrer Verdienstlichkeit. Demgemäss verwarf Cassian die Lehre, dass durch die Sünde Adams die menschliche Natur völlig verdorben, der freie Wille ganz verloren gegangen und gar nichts Gutes mehr im Menschen zurückgeblieben sei: Natur und Wille sind nur geschwächt, die Keime zum Guten brauchen daher nur geweckt zu werden. Gott straft nicht Sünde mit Sünde, sondern will durch die Notwendigkeit des Kampfes in unsern Gliedern uns sittlich fördern und üben. Die Gnade wird in ihrer vollen Bedeutung anerkannt als innerlich wirkendes Prinzip, von dem nicht nur unsere guten Werke, sondern selbst unsere guten Gedanken abhängen; aber zuweilen soll die Gnade doch

conatus quosdam bonae voluntatis vel exigere vel expectare, d.h. der menschlichen Freiheit die Initiative überlassen, damit sie nicht der menschlichen Trägheit Vorschub leiste, also im sittlichen Interesse; nicht geleugnet werde die Gnade, sagten diese Semipelagianer, wenn man behaupte, dass ein Willensakt vorangehe, der den Arzt suche, ohne selbst und für sich allein stark genug zur Heilung zu sein. Ganz besonders anstössig war ihnen aber die Prädestinationslehre Augustins und zwar wiederum im sittlichen Interesse: sie enthebe den Gefallenen der Sorge, sich wieder zu erheben, und lege es den Heiligen nahe, schlaff zu werden; sie entferne alle eigene Thätigkeit, beseitige alle Tugend und ziehe einen gewissen Fatalismus gross, da es ja keinem, möge er sich verhalten wie er wolle, anders gehen könne als Gott voraus bestimmt habe. Dagegen suchten sie oder wenigstens die meisten von ihnen die Prädestination auf das göttliche Vorherwissen zurückzuführen: weil Gott voraussah, wie sich jeder zur Gnade verhalten werde, in qua futurus esset voluntate et actione, hat er darnach dem einen dieses, dem andern jenes Los vorherbestimmt — eine Halbheit und psychologische Unmöglichkeit, die noch schlimmer wird, wenn man dieses Vorherwissen sogar auf die kleinen Kinder, von denen die einen getauft, die andern ungetauft sterben, ausdehnen wollte; doch geschah auch dies nicht von allen, andere verzweifelten daran, hierauf eine befriedigende Antwort zu geben. Am schärfsten hat aber diese Härten der Augustinischen Prädestinationslehre die Schrift „Praedestinatus" aufgedeckt. Der Verfasser, der lib. I von einer Sekte der Praedestinati zu erzählen weiss, lässt lib. II einem Anhänger derselben in einer sub nomine Augustini verfassten Schrift das Wort, worin neben der Prädestination zur Gerechtigkeit auch eine solche zur Sünde gelehrt und die ganz richtige Konsequenz gezogen wird, dass es für den zum Leben Erwählten gleichgiltig sei, wie sündhaft er auch lebe, für den zur Sünde Bestimmten wertlos, wie sittlich er auch sei. So erweist sich dieses Opus als eine Tendenzschrift im semipelagianischen Sinn, da sie es nun solchen Übertreibungen und Konsequenzen der augustinischen Lehre gegenüber leicht hat, diese selbst

ad absurdum zu führen. Interessant ist aber diese Widerlegung des dritten Buches darum, weil hier neben dem kirchlich - mönchischen auch der sittliche Gesichtspunkt in den Vordergrund tritt: cessat lex, cessat sacerdos! sagt der Verfasser kurz und schlagend, und ebenso richtig meint er: tolle concupiscentiam et cessant nuptiae; tolle concupiscentiam et cessant praemia castitatis. So gut wusste man in diesen Kreisen, wie viel bei dem Kampf auf dem Spiele stand.

Wir haben hier natürlich nicht auf die verschiedenen Phasen dieses semipelagianischen Streites einzugehen, sondern nur zu hören, wofür sich die Kirche entschieden hat? Bekanntlich hat kein allgemeines Konzil die anthropologischen Fragen zum Austrag gebracht; da aber der römische Bischof die Beschlüsse der Synoden von Arausio und Valence endgiltig bestätigt hat, so kann man diese als die kirchlich approbierte Lehre des Abendlandes ansehen. Hier wird der Semipelagianismus verworfen und die Augustinische Lehre von der Erbsünde, Gnade und Freiheit acceptiert und zwar in ihrer vollen Härte, wenn z. B. gesagt wird: nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum, während freilich der Ausdruck: arbitrium voluntatis infirmatum semipelagianisch klingt; oder wenn nicht nur das augmentum, sondern auch initium fidei ipseque credulitatis affectus auf die göttliche Gnade zurückgeführt und das praevenire der göttlichen Gnade betont wird. Dagegen wird die Augustinische Prädestinationslehre nicht wiederholt, sondern nur jene Konsequenz der Schrift Prædestinatus abgewiesen: dass einige sogar zum Bösen prädestiniert seien von der göttlichen Allmacht, glauben wir nicht nur nicht, sondern sagen voll Abscheu Anathema, wenn es Leute geben sollte, die so Schlimmes glauben. Zusammengehalten mit dem Stillschweigen über Augustins Prädestinationslehre trifft das freilich indirekt auch diese.

Blicken wir noch einmal auf den pelagianischen Streit und seine Bedeutung zurück, so haben wir schon gesehen, dass Pelagius die sittliche, Augustin die religiöse oder richtiger gesagt: die kirchliche Seite vertritt; dass also in der Kirche Augustin siegen musste, versteht sich von selbst; aber da

seine Lehre allzu grosse Härten enthält und weder dem gesunden Menschenverstand noch dem sittlichen Bewusstsein gerecht wird, so versuchte man die zwei Standpunkte zu vermitteln und zu versöhnen, die sich, wie sich nun zeigte, nicht vermitteln und versöhnen lassen. Man kehrte also zu Augustin zurück, nicht jedoch ohne seine Lehre im Interesse des Denkens und der Moral etwas abzuschleifen; und die auch religiös, wenigstens in ihren Konsequenzen nicht ganz unbedenkliche Prädestinationslehre liess man stillschweigend überhaupt fallen. Man könnte das für einen vernünftigen und gesunden Kompromiss halten, wenn es nur in Fragen der Wahrheit Kompromisse geben dürfte und hier nicht vielmehr Klarheit und Entschiedenheit Pflicht wäre. Aber hat schon die Entscheidung der Kirche an und für sich etwas Unmoralisches an sich, so wird die Sache dadurch noch schlimmer, dass sich Theorie und Praxis schlechterdings nicht deckten. Dieselbe Kirche, welche sich mit dem Mund zu Augustin bekannte, lebte so, als ob sie sich für Pelagius entschieden hätte. Diese Lüge nun aber, auf welche sich das Leben der mittelalterlichen Kirche aufbaute, rächte sich furchtbar: an die Stelle der pelagianischen Sittlichkeit trat die Augustinische Kirchlichkeit, und an die Stelle des augustinischen Abhängigkeitsgefühls von Gott und seiner Gnade das pelagianische Vertrauen auf eigene Kraft und eigenes Verdienst. Dieses Verdienst war aber kein sittliches und bewegte sich nicht auf sittlichem Gebiet, sondern war ein kirchliches und lag wesentlich in kirchlich frommen Thaten, die sittlich keinen Wert haben. Kirchliche Werkgerechtigkeit ist darum das Resultat des Kompromisses, in dem der pelagianische Streit ein Ende gefunden hat, und jener Exklusivität, welche behauptet: ausser der Kirche kein Heil! ohne Frömmigkeit keine Sittlichkeit! folgte die Strafe auf dem Fuss: in der Kirche galt nur noch die Frömmigkeit, und Frömmigkeit ohne Sittlichkeit war hinfort möglich und wurde vielleicht sogar das Gewöhnliche. [1]

---

[1] Neben den Schriften und Briefen Augustin's selber verweise ich zum ganzen § 6 auf Baur, die christliche Kirche vom Anfang des

7. Mit dem pelagianischen Streit und der Rolle, die er darin gespielt hat, ist übrigens Augustins Bedeutung auch für die Geschichte der Ethik nicht erschöpft, wenn wir hier auch von der in den Confessionen hervortretenden Eigenartigkeit seiner sittlichen Persönlichkeit absehen müssen. Wohl aber kann man schon zur Erklärung seiner Ansicht von der Erbsünde und der Unfähigkeit der menschlichen Natur auf die Zeitverhältnisse hinweisen und sagen, dass sein Pessimismus zusammenhänge mit dem Zusammenbruch des römischen Reichs unter den heranstürzenden Wellen und Wogen der Völkerwanderung. Jedenfalls ist darauf, speziell auf die Eroberung Roms durch die Gothen unter Alarich im Jahre 410 nach seinen eigenen Erklärungen in den Retraktationen (II, 43) die Entstehung seines grossen Werkes de civitate dei zurückzuführen. Diese Schrift ist eine grossartig angelegte Apologie des Christen-

---

vierten bis Ende des sechsten Jahrhunderts; Baur, Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, I, 2. Böhringer, Kirchengeschichte in Biographien, elfter Band, 1. u. 2. Hälfte (2. Aufl.). Landerer, Vorlesungen über Dogmengeschichte (Manuskript 1867/68). Hefele, Konziliengeschichte, Bd. 2. Gass, Geschichte der christlichen Ethik, Bd. 1. D. Fr. Strauss, die christliche Glaubenslehre, 2. Bd. Auch Jodl in seiner Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie bringt Cap. II, § 4. 5. einige gute Gedanken über den pelagianischen Streit. Dagegen erschien mir die Schrift von A. Dorner, Augustinus, wenigstens für meine Zwecke ziemlich wertlos. — Bei der Weitschichtigkeit des Quellenmaterials glaubte ich auf Zitate ganz verzichten zu sollen; auch ein Eingehen auf die verschiedenen Kontroversen über Augustin und Pelagius hätte mich, selbst in den Anmerkungen, zu weit geführt; im allgemeinen glaube ich, dass auch in dieser Frage Baur das Richtige getroffen hat, dem auch Zeller, die Lehre des Paulus und Augustinus von der Sünde und Gnade in ihrem Verhältnis zur protestantischen Kirchenlehre (theolog. Jahrbücher 1854) in der Hauptsache beistimmt. Nur über den oben S. 224 besprochenen, wie es scheint, mehr citierten als gekannten „Prädestinatus" eine Bemerkung. Er ist zu finden in biblioth. vet. patr. ed. Andr. Gallandius Tom. X. 1774. Dass sich seine Spitze gegen Augustin selber richtet, scheint mir auch daraus hervorzugehen, dass unter den 90 im 1. Buch besprochenen Sekten neben den vom Verf. erfundenen Prädestinati einzig noch die Manichäer ausführlicher behandelt werden. Die durch diese interessante Schrift angeregten Streitfragen, welche schon zwischen Jansenisten und Jesuiten lebhaft diskutiert wurden, bedürfen übrigens nach meiner Meinung einer erneuten und eingehenden Untersuchung.

tums in negativer und positiver Weise und zugleich der Versuch einer Theodizee im grossen Stil. Die Heiden hatten jene Eroberung Roms und allen Jammer, den sie gebracht, dem Christentum schuld gegeben, weil es die Verehrung der alten Götter aufgegeben und aufgehoben habe. Das sucht Augustin zunächst sachlich zu widerlegen durch den Hinweis auf das längst bestehende Kriegsrecht, und will im Gegenteil zeigen, dass das Christentum vielmehr in diesen Tagen manchen das Leben gerettet habe. Wenn aber auch Christen vom Unglück heimgesucht worden seien, so komme es auf den Gebrauch an, den der Mensch von dem ihn treffenden Geschick zu machen wisse: dem Guten diene auch das scheinbar Üble und Böse zum Guten. Dann geht er zum Angriff auf die heidnischen Götter über, welche Rom auch zur Zeit ihrer Verehrung nicht haben schützen können und welche namentlich nicht für gute Sitten gesorgt haben, wie ja auch ihr Kult vielfach unsittlich gewesen sei. Aber Rom ist doch in der That gross gewesen; was hat die Stadt gross gemacht, wenn nicht ihre Götter? Ihre Tugenden, vor allem ihre Tapferkeit und ihre Liebe zum Ruhm und zur Ehre. Dafür mussten die Römer — es ist das eine wichtige Koncession des christlichen Schriftstellers — von Gott belohnt werden, freilich für solche weltlich-guten Eigenschaften auch nur mit weltlich-irdischen Gütern, mit Ruhm und Ehre und Glanz und äusserer Macht. Gefallen aber ist Rom durch eigene Schuld, durch seine schlechten Sitten und durch die Entartung seiner Ruhmsucht in masslose Herrsch- und Ländergier; so zeigen sich schliesslich freilich wiederum die Tugenden der Heiden nur als glänzende Laster. Das ist der Gang der Geschichte und das Los der civitas terrena: ihren Untergang hat nicht das Christentum herbeigeführt, er war eine innere Notwendigkeit, und der Kultus der heidnischen Götter konnte ihn nicht aufhalten, hat ihn vielmehr nur beschleunigt. Diesem irdischen Staat, wie er am vollkommensten im römischen Reich sich darstellt, wird nun der himmlische, die civitas dei gegenüber gestellt, und das gute Recht des Christentums und der christlichen Sache allem irdischen und weltlichen Wesen gegenüber entwickelt. Hier auf Erden sind freilich die beiden Staaten vielfach in einander verschlungen,

aber innerlich sind sie und ihre Glieder durchaus von einander verschieden und getrennt. Demgemäss hat der Christ seine Heimat überhaupt nicht auf Erden und in dieser Weltsphäre, er ist hier ein Fremdling, und daher ist sein Verhältnis zu den Gütern dieses Lebens ein wesentlich negatives: nicht geniessen, lieben, für wünschenswert halten soll er sie, sondern sie nur soweit gebrauchen, als die Notdurft des Lebens und die Erfüllung seiner Pflichten es erheischt. Und ebenso ist das Verhältnis zum irdischen Staat in erster Linie negativ, doch so, dass der Christ die Gesetze desselben anerkennt und sich ihnen unterwirft, weil der Staat den irdischen Frieden schafft, der auch dem Christen notwendig ist. Aber trotz solcher Keime einer Anerkennung und Anbahnung eines mehr positiven Verhältnisses zur Welt — schliesslich muss die Scheidung doch eintreten; die civitas dei, die jetzt schon teilweise verwirklicht ist im Himmel und in der Welt der Engel, zieht auch ihre auf Erden lebenden Glieder allmählich an sich und trennt sich völlig von der civitas terrena: so endigt der Gottesstaat Augustins im vollsten Dualismus; denn die Trennung zwischen Seligen und Verdammten ist eine definitive und ewige. Das alles entwickelt Augustin nicht nur theoretisch, sondern auch historisch am Gang der Weltgeschichte: Judentum und Christentum als Vertreter des Gottesstaats auf der einen, die heidnischen Weltreiche auf der andern Seite, bald in drei, bald in sechs Perioden verlaufend, entsprechend den sechs Schöpfungstagen, auf welche dann der Sabbat, die Zeit der Vollendung folgt. Also eine Apologie in Form einer Geschichtsphilosophie. Allein der Dualismus macht diese zur blossen Geschichtsklitterung, weil Augustin nicht anerkennen will, dass die beiden Reiche in einander sind und bleiben, und die Aufgabe des Christentums vielmehr die wäre, wie ein Sauerteig den Weltstaat zu durchdringen und allmählich zum Gottesstaat von innen heraus umzugestalten. Kein Ineinander, sondern ein Nebeneinander, Dualismus nicht bloss am Ende, sondern von Anfang an und durch die ganze Geschichte hindurch, und schliesslich doch wieder nichts anderes als der Gedanke, dass das Heidentum das Reich der Dämonen sei, welche den Engeln, das Reich des Teufels, welcher Gott dualistisch gegenüber steht,

Natürlich setzt sich Augustin in diesem Werk auch mit der antiken Philosophie auseinander und zwar auch mit ihr in wesentlich negativer, ablehnender Weise. Doch kann er nicht umhin, anzuerkennen, dass die platonische Philosophie dem Christentum und seiner Lehre sehr nahe stehe. Aber er beschränkt sich nicht auf dieses Zugeständnis, sondern er zeigt sich auch in seinen eigenen Auseinandersetzungen und nicht am wenigsten in seinen ethischen Anschauungen wesentlich beeinflusst vom Platonismus. Was ihn von diesem trennt, ist vor allem die Lehre von der Auferstehung des Fleisches, die freilich auch zu dem welt- und sinnenflüchtigen System Augustins nicht so ganz passen will, und es ist mehr nur scheinbar, wenn hier Augustin als Vertreter des christlichen Realismus dem platonischen Idealismus und Dualismus gegenüber gestellt wird;[1] in Wahrheit ist Augustin weit dualistischer und transcendenter als Plato, der seine Ideenwelt viel geistiger und feiner dachte als Augustin seine civitas dei, und daher den Riss nicht wie dieser verdoppelte und sowohl ins Jenseits als auch ins Diesseits verlegte, sondern sich darauf beschränkte, dieses von jenem zu trennen und doch beide durch die Kategorien des „Abbilds“ und der „Teilnahme“ in ein positiveres Verhältnis zu einander zu bringen.

Indem Augustin aus der griechischen Ethik die Begriffe der Tugend und des höchsten Guts herübernimmt, bestimmt er dieses als die ewige Seligkeit, oder platonisch als Verähnlichung mit Gott, den anzuschauen das höchste Glück ist. Die Tugend definiert er als ein mit der Vernunft übereinstimmendes Verhalten und zugleich als die Lebenskunst, welche zur ewigen Glückseligkeit führt. Weiter schliesst er sich an an die platonische Einteilung der Tugend in die vier Kardinaltugenden, unterscheidet daneben eine kontemplative und eine aktive oder praktische Tugend, weiss auch von spezifisch christlichen Tugenden: Glaube, Liebe, Hoffnung, von denen die wichtigste und höchste die in guten Werken sich zeigende Liebe, die Gottes- und Nächstenliebe ist. Auf diese Liebe führt er dann auch die Kardinaltugenden zurück und sucht nachzuweisen, dass

---

[1] So Baur in der Kirchengeschichte, Bd. 2, S. 47 s.

sie alle in ihr enthalten, nichts anderes als Formen der Liebe selbst seien. Daneben aber hat er doch auch den alttestamentlichen Begriff des Gesetzes festgehalten, der ja längst schon die Kategorie für das Christentum selbst geworden war, und dasselbe in Verbindung mit seiner Anschauung vom Bösen, selbst wenn er dieses metaphysisch angesehen nur als eine Privation und Negation gelten lassen will, dem Menschen als eine Macht gegenübergestellt, die nur ein Sollen ausspricht, dem auf Seite des Menschen für sich allein das Können nicht entspricht, so dass er dadurch Raum gewinnt für die Wirkung der Gnade und die Notwendigkeit der kirchlichen Vermittelung, wovon wir schon gesprochen haben. So tritt das Gesetz durchaus äusserlich dem Menschen gegenüber, wenn es auch im Inneren, im Herzen und Gewissen sich ausspricht oder von Gott ausgesprochen wird; wenn einer, so ist es Augustin gewesen, der durch seine Lehre von der Erbsünde und völligen Verderbtheit der menschlichen Natur dem Sittlichen im Christentum den heteronomen Charakter aufgedrückt hat, der dem antiken Naturalismus gegenüber eine Art berechtigter Reaktion, in Wirklichkeit aber nicht weniger einseitig war als dieser, ein Ausfluss jenes Augustinischen Dualismus, der sich wie auf allen Punkten des Systems und in allen Fragen so auch hier geltend macht. Andererseits ist dieser Appell an das Sollen die Ursache der starken Betonung der Gesinnung, der intentio: aus dem Inneren heraus, aus der richtigen Gesinnung, aus der guten Absicht muss das Gute kommen, auf sie allein kommt es an, ohne sie ist alles Äusserliche wertlos; wer sie nicht hat, hat wie die Heiden überhaupt nichts Gutes. So statuiert Augustin freilich eine Gesinnungsmoral, nur nicht in dem Sinn, dass daher „der wesentlichste Faktor im ethischen Leben der Wille sei“.[1] Denn abgesehen von der doch wiederum stark intellektualistischen Haltung der Augustinischen Moral, wie sie uns oben in der Bestimmung der Glückseligkeit und der Tugend entgegentrat, ist diese Gesinnung eben nicht die sittliche Willensrichtung, sondern der religiöse Glaube, der nicht unser Werk, sondern das Werk

[1] Jodl a. a. O. S. 61.

Gottes in uns ist. So ist nur die Form der Augustinischen Ethik, das Zurückgehen auf das Innere wirklich ethisch; der Inhalt dieses Inneren, der Glaube, ist christlich-religiös, und daher dann die schlimme Konsequenz, dass alles Heidnische, Nichtchristliche, auch wenn es wirklich gut ist, böse und wertlos sein soll (male vivitur si de deo non bene creditur!), und dass manches sittlich Wertlose, weil es religiös (und das heisst bei Augustin vielfach: kirchlich) betrachtet eine Leistung ist, als sittlich anerkannt wird.

Im Einzelnen ist noch von Bedeutung das Verhältnis Augustins zur Ehe, worüber wir schon gesprochen haben; zu der Sklaverei, die er zwar als eine Folge der Sünde, als ein Gewaltverhältnis bezeichnet, an der zu rütteln er aber keine Veranlassung hat, da sie trotz der Sündhaftigkeit ihrer Grundlage unvermeidlich und eben darum rechtmässig ist, und da er als Christ überhaupt dem Äusserlichen und Zeitlichen keinen Wert beizulegen vermag;[1] zum Eigentum, das er nur soweit gelten lässt, als sein Gebrauch notwendig ist oder als darin eine Art Erprobung liegt, wenn man an solche Dinge, obwohl man sie besitzt, nicht sein Herz hängt, was bewunderungswürdiger ist, als wenn man ganz auf ihren Besitz verzichtet; und endlich sein Verhältnis zum Staat, das wir ja teilweise schon kennen: als irdische Anstalt steht derselbe der civitas dei gegenüber, tief unter ihr, ist ihr als heidnischer geradezu feindlich; doch wird der Christ selbst im heidnischen Staat, natürlich unbeschadet seiner religiösen Pflichten, sich den Gesetzen fügen, den nationalen Sitten anbequemen und an seinem Teil dazu beitragen, dass die beiden Staaten friedlich neben- und ineinander leben, er wird passiv auch den schlechtesten Staat dulden und dessen Verfolgungen über sich ergehen lassen. Aber der Staat ist ja christlich geworden — nichts Heilsameres kann einem Staat begegnen, als wenn wahre Christen zur Herrschaft in ihm gelangen —, und daher kann das Verhältnis zwischen Staat und Kirche ein positiveres sein und werden, nämlich das der Unterordnung des Staates unter die Kirche. Der Staat hat für den Frieden

[1] S. darüber Fr. Overbeck a. a. O. S. 199. ss.

und die Erhaltung dieses sterblichen Lebens zu sorgen, der Kirche zu dienen, sie zu schützen und ihr freie Bewegung zu ermöglichen. Und daher hat er in ihrem Auftrag auch ihre Feinde, die Ketzer zu bekämpfen, zu strafen, zur Rückkehr in den Schoss der Kirche zu zwingen; und wir haben gesehen, wie Ernst es Augustin mit diesem Zwang den Donatisten gegenüber nahm, wie wenig er der Gewissensfreiheit des Einzelnen Rechnung trug. In eigentümliche Schwierigkeit gerät er dabei mit der Todesstrafe, die er mit der ganzen alten Kirche zu verwerfen geneigt war: sie erschien ihm als ein Eingriff in die Rechte der Kirche, welche Busse und Reue, nicht Tod forderte; andererseits wollte er doch dem Richter, der sie verhängte, keinen Vorwurf daraus machen und sie nur durch das kirchliche Intercessionsrecht mildern und beschränken. Auch hier steht Augustin, wie so oft, am Ende einer vergangenen, am Anfang einer neuen Epoche: die Kirche konnte hinfort die Todesstrafe nicht mehr verwerfen und bekämpfen, die über Ketzer zu verhängen sie selbst immer häufiger und ungestümer vom Staat begehrte; aber den guten Schein wollte sie wahren und behielt sich daher das Intercessionsrecht für ihre Bischöfe, das Asylrecht für ihre heiligen Stätten vor.[1]

Energisch erklärt er sich ferner gegen den Selbstmord, den er auch in Fällen, wie sie Euseb berichtet, nicht gelten lassen will: auch um die Keuschheit zu schützen, darf man sich nicht selber den Tod geben. Freilich geht er über die wirkliche Schwierigkeit solcher Kollisionen ziemlich leicht hinweg, wie er auch in der Frage nach der Berechtigung der Lüge kasuistisch verfährt, ohne tiefer zu dringen oder beweisen zu können, warum in Kollisionsfällen die Wahrhaftigkeit jeder Zeit in erster Linie stehen und allen andern Pflichten vorgehen müsse. Richtig ist ja, dass man im allgemeinen auch um eines guten Zweckes willen nicht lügen darf, und noch mehr hat er Recht, wenn er verbietet, die Priscillianisten, die ihre Häresie ableugneten und es mit der Wahrheit überhaupt

---

[1] Eingehend und im ganzen richtig bespricht Dorner a. a. O. S. 295—312 das Verhältnis von Staat und Kirche bei Augustin.

nicht so genau nahmen, durch dieselben Waffen der Lüge und Heuchelei aus ihren Schlupfwinkeln hervorzulocken. Aber in der schroffen Form, wie er Wahrheit und Lüge einander gegenüberstellt, wie er erklärt: lieber sterben als lügen! wie er in Beispielen die Sache auf die Kante eines Schermessers stellt und zeigt, dass man selbst um des Seelenheils eines andern willen nicht lügen dürfe, also auch ein mendacium officiosum nicht gelten lässt, zeigt sich doch noch einmal der dualistische Zug in Augustin und zugleich die Neigung, gesetzlich normieren und fixieren zu wollen, was besser dem Takt des Einzelnen von Fall zu Fall überlassen wird. Sein Versuch, die Lügen biblischer Helden exegetisch zu beseitigen, zeigt ihn aber dann selbst auf Pfaden, die an sophistischer Vertuschung des wahren Thatbestands nahe genug vorüberführen.

8. Ist Augustin ohne Frage der wichtigste Faktor für die Ethik der Kirche jener Zeit, so ist er doch nicht der einzige Ethiker. Schon sein Lehrer Ambrosius hat, obschon er kein philosophischer und kein selbständiger Kopf war, teilweise nach dem Vorgang des Lactantius die Bewegung in Fluss gebracht, durch welche im Occident auch die antike Sittenlehre und ihre Kategorien auf das christliche Leben angewendet und theoretisch verwertet wurden, und hat dafür speziell Cicero's Schrift de officiis benützt, um seinerseits eine Pflichtenlehre für die Diener der christlichen Kirche — de officiis ministrorum libri tres — zu verfassen, welche übrigens ebenso wie für die Geistlichen auch für die Laien gilt. Während er sich im ganzen an den Gang seines heidnischen Vorbilds anschliesst, wählt er natürlich die Beispiele, statt wie Cicero aus der römischen, aus der biblischen Geschichte. Und was ihn prinzipiell von diesem unterscheidet, ist das, dass er zwar mit ihm die Pflichten in mittlere und vollkommene teilt, sich aber nicht auf die ersteren beschränkt wie Cicero, sondern die Vollkommenheit in der That als eine mögliche und sich verwirklichende in Aussicht stellt, freilich nicht in diesem, sondern erst in einem zukünftigen Leben, wo ebenso auch der Lohn der Tugend, die sie begleitende Glückseligkeit zur höchsten Vollendung gelangt: ibi plenitudo praemii, ubi virtutum perfectio; diese perfectio ist aber eine perfectio futuri.

Doch wird diese prinzipielle Verschiedenheit zu keiner durchgreifenden, alles beherrschenden, höchstens dass Ambrosius durch seinen transcendenten Standpunkt Raum gewinnt für jene bequeme christliche Theodizee, welche über das Unglück der Guten tröstet mit dem Ausblick auf himmlischen Lohn und über das Glück der Schlechten sich hinweghilft mit dem Gedanken an die ewige Verdammnis, obgleich er auch dabei wie Cicero auf das eigene Bewusstsein des Beifalls oder der Reue rekurriert, das schon auf Erden den Guten glücklich, den Schlechten unglücklich mache. Im übrigen aber läuft Stoisches und Christliches unvermittelt neben einander her, und Ambrosius operiert, wie schon gesagt, mit den Ciceronianischen Kategorien des sittlich Guten und Wohlanständigen auf der einen, des Nützlichen auf der andern Seite, und entwickelt die Pflichtenlehre wie jener an der Hand der vier Kardinaltugenden, wodurch auch hier der Begriff der Pflicht zu kurz kommt und in dem der Tugend aufgeht. Dagegen gewinnt er durch diesen Anschluss an die antike Sittenlehre gegenüber der Mönchsmoral seiner Zeit die Beziehung auf die Mitmenschen, welche jener mehr oder weniger abhanden zu kommen drohte. Und zwar ist es weniger der starre Rechtsstandpunkt, den er bei der Besprechung der iustitia geltend macht, als vielmehr die Tugenden werkthätiger Liebe, Wohlwollen, Freigebigkeit und Barmherzigkeit, die er ganz besonders hoch hält. Übrigens ist auch ihm die Weisheit die höchste Tugend, vor allem wegen ihrer Beziehung auf Gott (denn Gott kennen, ist Weisheit), die eigentliche Quelle der Sittlichkeit; doch sind in Wahrheit die Tugenden alle stets in und mit einander gegeben. Dass es für ihn, dem Tugend und Glückseligkeit zusammenfallen, auch keine Kollision zwischen Tugend und wahrem Nutzen geben kann, versteht sich ebenso wie bei Cicero von selbst, nur dass durch die Transcendenz seines christlichen Standpunkts der Beigeschmack der Lohnsucht nicht ganz vermieden ist. Übrigens ist bei aller Weite des Blicks für die Pflichten des Menschen in der Welt, wo selbst die kriegerische Tapferkeit eine Tugend ist, doch auch hier der weltflüchtige Zug des damaligen Christentums nicht überwunden: nicht bloss werden die asketischen Tugenden der patientia,

humilitas und taciturnitas in erster Linie besprochen und der Scherz als für einen Mann der Kirche unziemlich erklärt, sondern die Unterscheidung der mittleren und vollkommenen Pflichten, die ihm mit der zwischen praecepta und consilia zusammenfällt, giebt auch ihm die Möglichkeit, die Pflichten des Fastens und der Jungfräulichkeit neben berufsmässiger Ausübung der werkthätigen Barmherzigkeit in Gegensatz zu stellen zu denen, die wie die Erfüllung der 10 Gebote allen gemeinsam sind, denen aber doch noch etwas gebricht zur Vollkommenheit. So läuft Antikes und Christliches, sittlich-Menschliches und asketisch-Mönchisches, Moralisches und Religiöses, Inneres und Äusseres, Weites und Enges [1] in diesem Versuch einer christlichen Ethik auf philosophischer Grundlage ungeschieden und nirgends innerlich vermittelt neben- und durcheinander und macht das Büchlein zu einer recht unvollkommenen, aber darum doch nicht uninteressanten Schrift: es ist ein erster und gutgemeinter Versuch, der wie alle solche ersten Versuche misslingen musste. [2]

Neben und nach Ambrosius war im Abendland der Hauptvertreter einer solchen Vermittlung zwischen antiker Wissenschaft und christlicher Lehre der freilich sittlich nicht sehr hoch stehende kirchliche Rabulist und Lobredner des Mönchtums, Hieronymus, und der eben in der Geschichte

---

[1] Dahin rechne ich auch den Seitenhieb auf das Privateigentum: natura ius commune generavit, usurpatio ius fecit privatum.

[2] Über die Schrift des Ambrosius, die mir in einer alten Ausgabe von 1697 von dem Tübinger Theologen Fötsch vorliegt, der einen ausführlichen Kommentar dazu geschrieben hat, s. Böhringer a. a. O. Bd. 10, S. 63 ss, Gass a. a. O. § 65 und J. Reeb, über die Grundlagen des Sittlichen nach Cicero und Ambrosius. Vergleichung ihrer Schriften de officiis. Zweibrücker Programm 1867. Nur schade, dass derselbe in Ambrosius den Vertreter der christlichen Sittlichkeit als solcher sieht und daher, statt ihn eingehend zu behandeln, den Heiden Cicero vom christlichen Standpunkt aus kritisiert und dabei vielmehr apologetisch als historisch verfährt. Endlich bespricht Th. Förster, Ambrosius, Bischof von Mailand, 1884 S. 175 ss. ausführlich nicht nur diese Schrift und das Mass des Einflusses, den Cicero und die stoische Moral auf Ambrosius gehabt hat, sondern auch die aus seinen übrigen Schriften geschöpften „ethischen Grundgedanken des Ambrosius im allgemeinen“.

des Mönchtums genannte Cassiodor, der in seiner Schrift de anima die Ethik und speziell die Tugend psychologisch zu begründen suchte. Endlich gehört hierher auch der Kommentator und Übersetzer des Aristoteles, der letzte Philosoph und Römer Boetius und seine Schrift de consolatione philosophiae „welche in der damals beliebten Form des Satyricon Prosa und eingeschaltete Gedichte verbindend in edel volkstümlicher Sprache Philosophie, Liebe, Glück und Seligkeit, das Böse und seine Strafe, die Tugend und deren Lohn, Zufall, Freiheit, Notwendigkeit, Allwissenheit Gottes behandelt.“ Dieselbe ist freilich zunächst ohne alle Beziehung auf das Christentum ein rein philosophisches Werk und vom Geiste des römischen Ethos getragen, so dass Zweifel darüber entstehen konnten, ob ihr Verfasser, im Glauben an dessen Christentum das Mittelalter die aristotelische Philosophie aufgriff, wirklich Christ gewesen sei;[1] und

[1] Über Cassiodor s. A. Thorbecke, Cassiodorus Senator, Heidelberger Programm 1867. — Die Frage, ob Boetius Christ gewesen sei, die ich schon im ersten Band meiner Geschichte d. Ethik Cap. 12. Anm. 88 gestreift habe, ist von dem Kirchen- u. Ketzerhistoriker Arnold aufgeworfen worden; daraufhin wurde er vielfach dem Christentum abgesprochen, noch neuestens hält M. Heinze im Bursian'schen Jahresbericht XXI, 1880 bei Besprechung der Schrift von Prietzel die Zweifel daran aufrecht. Ebenso weist ihn F. Nitzsch dem Teuffel in seiner römischen Litteraturgeschichte § 447 im ganzen beistimmt, in der Monographie: Das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften 1860 der griechisch-römischen Philosophie zu. „Er war zwar“, schliesst er, „seinem äusseren Bekenntnis nach Christ, aber sein System wurzelt in der antiken Philosophie und entbehrt nicht nur gänzlich eines spezifisch christlichen Charakters, sondern verträgt sich nicht einmal mit dem Christentum“. Für das Christentum des Boetius ist in letzter Zeit namentlich Prietzel, Boethius und seine Stellung zum Christentum eingetreten (Programm, Löbau 1879). Ich bin mit der Thesis des letzteren, nicht aber mit ihrer Begründung einverstanden, beschränke mich jedoch auf das im Text Gesagte, worin ich mit F. Dahn, Urgeschichte der germanischen und romanischen Völker, Bd. 1, S. 320 so ziemlich übereinstimme. Eine Untersuchung über die wahrscheinliche Unechtheit der theologischen Schriften des Boetius und eine Darstellung seiner Lebensverhältnisse würde mich hier zu weit führen. Boetius war Christ, nicht besser und nicht schlechter als Synesius, aber glücklicher Weise kein Bischof

es ist wahr: namentlich die Theodizee, welche den Gedanken ausführt, nec sine poena unquam esse vitia nec sine præmio virtutes, und dies in erster Linie innerlich zu begründen sucht, obgleich sie die Bestrafung nach dem Tod nicht ausschliesst, ist nicht die auf dem Unsterblichkeitsglauben ruhende christliche, sondern die antike. Dagegen erinnert die Aufforderung, nicht zu zweifeln, auch wenn man die Führungen des Lebens nicht ganz zu verstehen im Stande sei; schliesslich müsse doch alles zum Besten dienen: das erinnert eher an den alttestamentlichen Hiob als an die griechische Philosophie. Aber der weltflüchtige und weltverachtende Zug, der überall durchklingt, und der breite Raum, den der Verfasser der Frage vom Verhältnis zwischen menschlicher Freiheit und göttlichem Vorherwissen widmet, lassen in dem Neuplatoniker doch zugleich den Christen ahnen; in diesem Zusammenhang dürfte dann auch das Wort: o felix hominum genus, si vestros animos amor, quo coelum regitur, regat, mehr christlich als neuplatonisch klingen, während die religiöse Wendung des höchsten Gutes, das nur in Gott zu finden und mit diesem identisch sei, über die neuplatonische Religiosität nicht hinausgeht, und die Folgerung, dass daher, qui beati sunt, deos esse, zum mindesten — nicht christlich lautet.

Noch energischer macht sich diese Neigung zur Verschmelzung antiker und speziell platonischer Ethik und Philosophie mit dem Christentum in der griechischen Literatur jener Zeit geltend, freilich unter dem Widerspruch solcher, welche als Gnosimachoi[1] die wissenschaftliche Betrachtung

---

wie dieser, und Römer, nicht Grieche; daher musste er nicht wie jener seinen Platonismus umhüllen und konnte ihn nicht wie er trotz der halbmetrischen Form in einem ästhetischen Mysticismus mit dem Christentum zu einer fast ununterscheidbaren Einheit verschmelzen.

[1] Johannes v. Damaskus, lib. de haeres. 88: *οἱ πάσῃ γνώσει τοῦ χριστιανισμοῦ ἀντιπίπτοντες, ἐν τῷ λέγειν αὐτούς, ὅτι περισσόν τι ποιοῦσιν οἱ γνώσεις τινὰς ἐκζητοῦντες ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς. οὐδὲν γὰρ ἄλλο ζητεῖ ὁ θεὸς παρὰ χριστιανοῦ, εἰ μὴ πράξεις καλάς. ἀγαθὸν οὖν ἐστι μᾶλλον ἁπλουστέρως τινὰ πορεύεσθαι, καὶ μηδὲν δόγμα γνωστικῆς πραγματείας πολυπραγμονεῖν.* Über diese Sekte spricht ausführlich Neander, allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Bd. II, 3. S. 987 ss.

der christlichen Lehre verwarfen und nur die Forderung des gut Handelns gelten lassen wollten. Erwähnung verdient hier besonders Synesius, der Schüler der von fanatischen christlichen Mönchen ermordeten Philosophin Hypatia, der es sich ausdrücklich vorbehielt, als man ihn nötigte, das Bischofsamt anzunehmen, dass er an seinen platonischen Theorien festhalten dürfe. Über die Schwierigkeiten glaubte er sich durch die Unterscheidung eines esoterischen und exoterischen Christentums hinweghelfen zu können, indem er hochmütig auf die Menge und ihre unphilosophischen Vorstellungen herabsah und dafür hielt, dass die Lüge ihr nütze, dagegen die Wahrheit Leuten schaden würde, welche ihren Geist nicht auf die Klarheit der Dinge, auf das strahlende Licht der leuchtenden Sonne hinzuwenden vermögen.[1] Natürlich huldigt er als Neuplatoniker dem Dualismus dieser Schule: der menschliche Geist ist durch einen Fall in die Materie herabgekommen und muss sich nun wieder von derselben los- und emporarbeiten zu Gott, die heilige Strasse aufwärts wandeln, wie er sich in seinen Hymnen poetisch ausdrückt, und schliesslich mit Gott eins, *θεὸς ἐν θεῷ* werden. Wenn diese Rückkehr der Seele zum Urquell des Lichts in den höchsten Himmel durch die göttliche Hilfe Christi vermittelt erscheint, so lautet dies christlicher, als es bei dem Neuplatoniker gemeint ist, dem Christus und Helios in eins verschwimmen, wie in ihm selbst der christliche Bischof und der platonische Philosoph, der Gnostiker und der Dichter ungeschieden eins sind.

Noch inniger als bei ihm haben sich der Platonismus und das Christentum in den sogenannten areopagitischen Schriften (angeblich von dem athenischen Bischof Dionysius dem Areopagiten) durchdrungen, welche zunächst Gott so hoch als möglich erheben und in eine transcendente Ferne rücken, obgleich daneben doch ethische Prädikate von ihm ausgesagt werden. Der Übergang von diesem transcendenten Gott zur Welt wird dann nach neuplatonischem Vorgang

[1] *τὰ μὲν οἴκοι φιλοσοφῶν, τὰ δ' ἔξω φιλομυθῶν*, sagt er von sich. Ähnlich meint auch Alexander von Lykopolis, für das Volk genügen *παραγγέλματα παχύτερα*.

durch ein Zwischenreich von Geistern vermittelt gedacht, durch ein System von Engeln, welchem der Verfasser den Namen einer himmlischen Hierarchie beilegt. Diese Hierarchie führt den Menschen zum Urquell alles Seins empor, zu ihr aber führt wieder die irdische Hierarchie, welche im alten Bund eine gesetzliche, im neuen Testament eine kirchliche ist. Die irdische ist nämlich das Abbild der himmlischen, und wie diese, vielfach abgestuft nach Ordnungen und Klassen, die der Verfasser wie Proklus umständlich und systematisch für die Engelwelt entwickelt hat. Bezeichnend ist, dass während Hierarchen, Priester und Liturgen zur ersten Ordnung gehören, die Mönche wie das übrige christliche Volk in zweiter Linie stehen, ein Gedanke, worin sich der Areopagite mit Synesius berührt, der sich ebensowenig anerkennend über das Mönchtum ausgesprochen hatte. Natürlich! wie konnten diese Philosophen Freude haben an den rohen Scharen, die die Philosophie mit Fäusten und Knitteln überwanden? Dass Pseudo-Dionysius auch das Böse als etwas nur Negatives, als Mangel und Schwäche betrachtete und als vorübergehendes, zu überwindendes Moment ohne Schwierigkeit in eine harmonische Weltordnung einzugliedern wusste und dass er an eine Reinigung davon im einzelnen Menschen ohne grosse Anstrengung glaubte, also durch und durch optimistisch war, versteht sich von selbst; und ebenso gehört der mystische Zug der inneren Erleuchtung notwendig zum Bilde dieses christlichen Neuplatonikers.

An ihn wollen wir endlich gleich hier aus dem siebenten Jahrhundert den Abt Maximus mit dem Beinamen Confessor anschliessen, der freilich darin wesentlich von seinen zwei Vorgängern abweicht, dass er die Vollendung der christlichen Philosophie im Mönchtum und seiner Askese sieht, die er in einer eigenen Schrift empfiehlt. Von den Philosophen aber und von der Philosophie rühmt er fast dasselbe, was die Stoiker von ihrem Weisen: Freiheit und Befreiung von den Affekten. Vom freien Willen und vom Bösen als blosser Negation des Guten denkt er wie die andern Griechen. Das Ziel der menschlichen Entwicklung ist die völlige Ruhe in Gott, der grosse Sabbat, worin alle Affekte und alle Be-

wegung, die in der Seele durch die Natur der Dinge hervorgerufen wird, zur Ruhe kommen und der Mensch vergottet wird. Doch ist diese Vergottung nicht sowohl eine Wesens- als eine Liebeseinigung, sofern die Liebe das Erleiden einer Ekstase zu dem Geliebten hin ist. Und dabei entspricht dieser Anabasis des Menschen zu Gott die Katabasis Gottes zu uns: in jedem einzelnen wiederholt sich die Menschwerdung des Logos. Jene Ruhe aber gewinnt man vor allem durch die drei Tugenden der Liebe, welche die Affekte des Zorns stillt, der Enthaltsamkeit, welche alle Begierden zähmt, und des Gebetes, welches von allen andern Gedanken abzieht; diese drei Tugenden schliessen alle andern in sich. [1]

Wenn neben dieser stillen Selbstarbeit, mit der der Mensch nicht aus und über sich hinausgeht, neben der Harmonie des Zieles, dem weder der mystische Hintergrund noch der ästhetische Schimmer des Griechentums fehlt, die Welt des Handelns nicht ganz vernachlässigt wird, so zeigt doch Maximus und seine geistesverwandten Vorgänger im Unterschied von den philosophierenden Christen des Abendlands, dass auf theoretisch-speculativem Gebiete ebenso wie in der Praxis des Lebens und der sittlichen Bethätigung im Orient die beschauliche Stille, die sich höchstens zu ekstatischer Verzückung steigert, und die Ruhe in Gott das Ziel des christlichen Lebens ist, zu dessen Erreichung menschlicher Wille und göttliche Hilfe, diese als führende, stärkende, heilende, harmonisch zusammenwirken, und an dessen Erreichung der Optimismus der Griechen nie zweifelt, weil er in der menschlichen Vernunft die Keime und die Möglichkeit dazu erblickt und den Abglanz der transcendenten Gottheit mit ästhetischem Instinkt in der Welt durchschimmern sieht,

[1] Über Synesius, den Areopagiten und Maximus s. neben ihren Werken (ed. Migne) Überweg-Heinze, Grundriss d. Geschichte d. Philosophie, 2. Teil § 17. J. Huber, die Philosophie der Kirchenväter, München 1859. S. 315—321. 327—358. Gass a. a. O. § 79. 80. Über die beiden ersten Baur, Kirchengeschichte, Bd. 2, S. 52—66; und dazu die betr. Artikel in Herzogs Realencyklopädie (2. Aufl.) von Möller und Wagenmann.

und weil ihm das Böse nicht als eine Macht und eine Potenz, sondern als Negation und Schwäche erscheint. Im Occident tritt an die Stelle der Theorie die Praxis, daher wählt hier der erste christliche Moralist den Römer, nicht den Griechen zu seinem Führer; die beschauliche Ruhe macht einem kräftigen Handeln und Erfassen der sittlichen Aufgaben Platz, nur Schade dass man dem sittlichen Moment das kirchliche unterschiebt; und der Optimismus wird verdrängt vom Pessimismus, der das Böse ganz anders wertet als jener, dadurch aber das Sittliche mehrfach gefährdet, sofern er das Ziel aus dieser Welt, wo es unmöglich zu erreichen ist, hinaufrückt in eine jenseitige Welt; und auch dorthin führt nicht der menschliche Wille und die eigene Kraft, sondern nur die göttliche Gnade und ihre Mitteilung durch die Hand der Kirche. Und so ist es schwer zu sagen, wo das sittliche Moment besser gewahrt sei; im Orient ist das Ziel ein religiöses: Gott in uns, wir in Gott, der Weg nur scheinbar ein ethischer, weil ihn des Menschen eigene Kraft beschreitet, in Wirklichkeit ein theoretisch-beschaulicher; im Occident sind Ziel und Weg zunächst sittlich: Tugend und Glückseligkeit, und dazu gehört notwendig die Überwindung des Bösen und der Kampf mit ihm. Aber jenes Ziel ist durch den Pessimismus einerseits, durch die religiöse Färbung andererseits aus dem Diesseits in das Jenseits verlegt, und damit diese Welt der Tugend und der Glückseligkeit beraubt, diese Welt mit Einem Wort entsittlicht; und der Weg ist wiederum durch den Pessimismus und die religiös-kirchliche Färbung des Denkens nicht der sittliche Kampf gegen das Böse, sondern ein kirchlich-religiöser: die Welt und mit ihr der Mensch ist das Reich des Bösen, Gott allein wirkt in ihr das Gute und wirkt es nicht durch die sittlichen Kräfte des Menschen, sondern durch die Gnadenspenden der Kirche, und was der Mensch thut, thut er in ihrem Dienst und für sie, nicht im Dienste des Ethos und für sich. — Das sind schlimme Auspicien für die Sittlichkeit und für die Sittenlehre des Mittelalters, über dessen Schwelle wir eben zu treten im Begriffe sind.

Capitel 5.

Die Sittenlehre der Scholastik.

1. Es könnte Bedenken erregen, dass wir die Sittenlehre der mittelalterlichen Scholastik darstellen wollen, ehe wir den Boden kennen, auf dem sie entstanden, und von der grossen Umwälzung gesprochen haben, aus der heraus die Kulturepoche erwachsen ist, welche wir als die mittelalterliche zu bezeichnen pflegen, und ehe wir namentlich die Völker kennen, welche als Träger dieser Kultur an die Stelle des römischen Volkes und Reiches treten. Aber wenn wir auch die Frage zunächst noch bei Seite lassen, ob und was diese Völker zur katholischen Theologie des Mittelalters beigetragen haben und ob nicht vielmehr sie unter dem Bann und der Zucht der Kirche das geworden sind, was sie wurden, und erst später gegen diese Herrschaft der Kirche sich aufgelehnt haben, so berechtigt uns schon eine andere Erwägung zu der Anordnung, der wir folgen. Die Entwicklung der Theorie in der Scholastik war jedenfalls viel mehr beeinflusst von der Vergangenheit, auf der sie fusste, als von der Gegenwart, die sie umgab, und knüpft in der That an die Erscheinungen der im vorigen Kapitel dargestellten Zeit und vor allem an die übermächtige Gestalt Augustins viel zu geradlinig an und schreitet von ihnen aus viel zu direkt vorwärts, als dass wir die Darstellung dieses Entwicklungsganges durch fremdartige Dinge unterbrechen dürften. Seit Augustin ist die katholische Kirche als Kirche so sehr zur allbeherrschenden Macht der Zeit geworden, dass sie auf lange hinein die Individualität der Völker wie der Einzelnen zerbricht, das selbständige Denken verhindert

oder, wo sie das nicht kann, von sich ausscheidet, und das so lange, bis der — sagen wir nun: von ihr erzogene oder von ihr geknechtete Geist nach mancherlei Anläufen die Fesseln sprengt und damit dem Mittelalter ein Ende macht. Und darum beginnen wir mit Fug und Recht nicht mit dem germanischen Volkstum, sondern mit den Systemen der katholischen Kirche.

Ein zweiter Einwand könnte sich gegen die Überschrift des Kapitels richten, wenn wir mit Gregor I. (540—609) beginnen, während man doch den Anfang der Scholastik an die Person Anselms (1033—1109) zu knüpfen pflegt. Ohne viel darüber zu reden, gebe ich gerne zu, dass ich in diesem Abschnitt zuerst die Übergangszeit von der patristischen zur scholastischen Periode darstellen und dann erst von den Vertretern der eigentlichen Scholastik sprechen will, dass also dieses Kapitel nicht nur von der Ethik der Scholastiker, sondern auch von derjenigen ihrer unmittelbaren Vorgänger und Vorläufer handeln wird und die Überschrift somit a parte potiore zu verstehen ist.

2. Der letzte der Väter und schon keiner mehr, der Mann mit dem Januskopf, nach rückwärts und nach vorwärts gewendet, der erste echt mittelalterliche Papst und gleich ein Gregor, der servus servorum und doch der energische Vertreter der weitgehendsten hierarchischen Ansprüche auf Vorrang und Herrschaft, ein Mönch und doch ein Stück von einem Diplomaten, kindlich naiv und daneben verschlagen, schlau, fast intriguant, eine Feuerseele und doch wieder zu vorsichtiger Akkommodation bereit, leichtgläubig bis zum Aberwitz und ein Schalk, der andere durch Märchen fürchten macht, wenn es seinen Zwecken dient — so erscheint uns in seinen Schriften und Briefen Gregor I., den man wohl auch den Grossen nennt.[1] Ein Riesenwerk, sein Kommentar zum Buche Hiob, zeigt sich schon auf dem Titel als ein ethisches:

[1] Über Gregor I. cfr. G. J. Th. Lau, Gregor I. der Grosse nach seinem Leben und seiner Lehre. Leipzig 1845, über dessen 14. Kapitel Gass a. a. O S. 186 doch etwas zu hart urteilt, wenn er die Darstellung der Moral „ungenügend" nennt. Dazu den Artikel über ihn in Herzogs Realencyklopädie (2. Aufl.) von Zöpffel.

Moralia nennt er es, ist aber natürlich weit entfernt, in dieser Form einer fortlaufenden Erklärung des Hiob eine systematische oder auch nur erschöpfende Darstellung der Ethik geben zu wollen; verschmäht er es doch sogar, sich unter die Regeln Donats zu beugen und prunkt in echt mönchischem Hochmut mit der Inkorrektheit seiner Schreibweise. Freilich ist auch seine Schrifterklärung keine korrekte; denn wichtiger als der Wortsinn ist ihm die allegorische Deutung, die er mit der allergrössten Willkür handhabt und in der er ein instrumentum et exercitium moralitatis sieht. So werden denn moralische Fragen gelegentlich besprochen und erbauliche Betrachtungen zum Zweck praktischer Belehrung an passender und noch häufiger an unpassender Stelle eingeflochten. Schon dass Gregor hiefür das Buch Hiob wählt, ist bezeichnend: seine erste und letzte Liebe gehörte dem Kloster, die mönchische Askese betrieb er so intensiv, dass er seine Gesundheit untergrub und zerrüttete; dieser sieche Körper, in dem ein Geist mit starker Willenskraft wohnte, war das verwandtschaftliche Band, das ihn gerade zu jenem grossen Dulder des Alten Testaments hinzog, und dies auch der Grund, dass er den Segen und Wert des Leidens so ausführlich besprach. Daher ist er auch durchaus semipelagianisch gesinnt und weit entfernt, dem Menschen alle eigene Kraft und alles eigene Verdienst abzusprechen: nicht nur im Urstand hatte er den freien Willen, auch durch den Sündenfall ist dieser nicht ganz verloren gegangen, sondern nur geschwächt worden; der Zustand des Gefallenen ist daher der eines Kranken, dem die Gnade zu Hilfe kommen muss, die aber weder als gratia praeveniens noch als gratia subsequens den menschlichen Willen und seine Mitwirkung aufhebt und ausschliesst. Demgemäss ist auch die Prädestination auf das Vorauswissen Gottes gegründet: er hat diejenigen erwählt, von denen er wusste, dass sie die Gnade annehmen würden; und ebenso ist die Verwerfung die eigene Schuld des Menschen. Natürlich kann dann der Mensch auch seiner Seligkeit nie gewiss sein, weil dieselbe ja wesentlich mit auf seiner eigenen That beruht; und überdies können auch die Erwählten noch sündigen und sündigen in der That oft und viel, damit sie nicht aufhören

demütig zu sein und nicht ihrer Tugend wegen stolz werden. Wenn die eigene That des Menschen solches Gewicht hat, darf natürlich bei diesem pater monachorum auch die Lehre von den überverdienstlichen Werken nicht fehlen, welche den consilia evangelica entsprechen: solchen vollkommenen Christen, welche suadente pietate über die allgemeinen Vorschriften des Gesetzes hinausgehende Leistungen aufzuweisen haben, verheisst er die Herrschaft im Himmelreich als Lohn. Ja selbst auf andere erstrecken sich die Verdienste der Heiligen, und das Opfer des Altars kann sogar noch den Toten in der Unterwelt dienlich sein; denn Gregor ist der, auf welchen die dogmatische Ausbildung der freilich schon vorhandenen Lehre vom Fegfeuer zurückgeht. Recht äusserlich ist dabei die Bezeichnung gewisser leichter Sünden, welche als solche im Fegfeuer abgebüsst werden können, wie müssige Reden, unmässiges Lachen oder zu eifrige Sorge für das Hauswesen. Und dieselbe Äusserlichkeit zeigt sich in der Betonung der satisfactio, welche zu den drei andern Stücken der Busse: der Sündenerkenntnis und Umkehr des Sinnes, der Reue und dem Sündenbekenntnis hinzukommen und dabei das Beste thun muss. Weiter weist Gregor in der Lehre vom Werke Christi neben der sittlich bedenklichen Lehre vom Betrug des Teufels, der ein Recht auf die Menschen hatte und durch die menschliche Erscheinung Christi getäuscht auf diese Lockspeise anbiss und durch die Göttlichkeit Christi wie durch den Angelhaken gefangen und um jenes Recht gebracht wurde, auch auf die vorbildliche Unsündlichkeit des Erlösers hin.

Diesen spezifisch christlichen Dogmen geht dann die vom Altertum übernommene Lehre von den vier Kardinaltugenden zur Seite, an die sich ziemlich unvermittelt die drei theologischen Tugenden: Glaube, Liebe, Hoffnung anschliessen. Neben jene vier Ecken des Hauses, die er auch wieder in den vier Flüssen des Paradieses vorgebildet sieht, treten aber noch ganze Reihen von untergeordneten Tugendbegriffen, die sich übrigens alle gegenseitig stützen und bedingen. Dabei steht die mönchische Tugend der Demut (humilitas) als origo virtutis im Vordergrund, und auch die asketische Tugend der Enthaltsamkeit wird betont, um so mehr als Gregor das Böse

doch jedenfalls zum Teil in die Sinnlichkeit verlegt und an die geschlechtliche Fortpflanzung der Erbsünde denkt. Bona summa aber nennt er die theologischen Tugenden und unterscheidet davon die media bona, wozu er die Gabe der Weissagung, das Wissen u. dgl. Dinge rechnet, die zum Teil mehr irdischen Lohn verschaffen als himmlischen. Doch nicht nur durch den Anschluss an theologische Dogmen oder an logische Definitionen und allegorische Beziehungen, sondern auch durch psychologische Erörterungen sucht Gregor den ethischen Fragen und Problemen eine Antwort abzugewinnen. So unterscheidet er bei jeder Handlung intentio, actio und finis und legt das Hauptgewicht auf die erste. Wenn aber Job 11, 14. gefordert wird, zuerst die Hände vom bösen Werke fernzuhalten, so macht er darauf aufmerksam, dass oft auch das Herz vom Werke gelehrt werde, das Böse also auch aus dem Werk Nahrung schöpfen könne. Und so begnügt er sich auch nicht mit einer Aufzählung der sieben Hauptlaster und ihrer Einteilung in die zwei Klassen der geistigen und fleischlichen Sünden, sondern er sucht auf die Quelle der Sünde zurückzugehen und findet, dass vier Stücke dabei zusammenwirken, die suggestio des Teufels, die delectatio des Fleisches, der consensus des Geistes, zu denen dann noch der menschliche Hochmut, die audacia defensionis hinzutrete. Als subjektiven Faktor im sittlichen Leben nennt er auch die discretio: keine Tugend ist immer dieselbe; nicht nur giebt es Grade und Fortschritte innerhalb derselben, sondern nach Zeit und Ort und Umständen ändert sich das Verdienstliche unserer Handlungen; daher bedarf es einer gewissen Klugheit, einer Kraft des Urteils, um hier das Richtige zu treffen, wie er denn auch in seiner regula pastoralis an die Geistlichen die Forderung richtet, ihre seelsorgerische Thätigkeit zu individualisieren. Und selbst das giebt er zu, dass sich das kontemplative Leben nicht gleichmässig für alle schicke: obgleich es höher und vollkommener ist als das aktive Leben in der Welt und mit der Welt, so muss dieses letztere doch immer als Basis vorangehen; erst wenn man sich im Gutesthun geübt und im Leben etwas geleistet hat, hat man das Recht, sich dem beschaulichen Vergnügen in Gott hinzugeben; und auch da

noch thut man gut, immer wieder zu jenem zurückzukehren, weil das Schauen Gottes doch in dieser Welt immer nur unvollkommen bleibt; denn auch das beschauliche Leben des Mönches ist nicht frei von Versuchung und Gefahr.

Ganz auf den Schultern Gregors und weiterhin allerdings auch stark von Augustin beeinflusst, steht Isidor von Sevilla, der sich in seinen drei Büchern Sentenzen schon als rechten Scholastiker zeigt und nicht am wenigsten eben dadurch, dass er so entschieden die Moralia Gregors ausschreibt. Denn auch für die Ethik gilt, was Prantl[1] über den logischen Betrieb der mittelalterlichen Theologen vielleicht zu drastisch, aber doch im ganzen richtig gesagt hat: „es war nicht etwa ein eigener, individuell selbständiger Gedanke eines hervorragenden Mannes, sondern ein überkommener Stoff, schulmässig fortgeerbte Gedanken aus dem Altertum, welche man nur allmählich etwas genauer ins Auge fasste; von einem innerlich selbständigen Schaffen eines neuen Moments kann im Mittelalter keine Rede sein: jene ganze Zeit klebte wesentlichst noch an der blossen Tradition und konnte so höchstens durch einen hingebenden, vielleicht auch durch einen minutiösen Fleiss sich innerhalb ihrer engen gegebenen Grenzen in einzelne Punkte fester verrennen, nie aber frei mit dem Stoffe walten“. Diesen Mangel an selbständigem Schaffen, an originellen Gedanken zeigen uns diese Sentenzen Isidors in höchst anschaulicher Weise und lassen erkennen, wie naiv und arglos diese Theologen des Mittelalters die Gedanken anderer sich zu Nutze machten; doch sind es bei Isidor wie gesagt, wesentlich Gedanken christlicher Vorgänger, während er kein Freund des klassischen Altertums ist und daher die Lektüre der heidnischen Autoren den Mönchen verboten wissen will. Selbst die übliche Einteilung der Philosophie in Physik, Ethik und Logik will er biblisch begründen und findet, dass in der Genesis und dem Prediger physikalische, in dem Hohenlied und den Evangelien logische, in den Psalmen und allen übrigen Büchern da und dort ethische

[1] C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande. 2. Band. Leipzig 1861, S. 8.

Fragen besprochen seien. Er selbst geht aus von Gott als dem höchsten Gut und erklärt denjenigen für glückselig, der secundum deum sapiens sei. Diese Weisheit besteht aus zwei Stücken: Gott zu suchen und sich eines ehrbaren Wandels in Werken der Unschuld zu befleissigen. Die höchsten Tugenden sind auch ihm Glaube, Liebe, Hoffnung und die Tugend des Mönchtums, die Demut. Die Ehe ist, wie Macht und Herrschaft, an und für sich nichts Böses, aber durch das, was drum und dran hängt, werden beide böse; und so erklärt Isidor den, der sich der Ehe enthält, für glücklicher im künftigen Leben; doch mahnt er, die Ehelosigkeit nur soweit zu loben, dass dabei die Ehe nicht verurteilt werde, denn obgleich die Ehelosigkeit besser ist, bleibt die Ehe doch immerhin ein Gut. Für das sittliche Leben verweist er namentlich die Anfänger an die Beispiele der Heiligen; über den Vorzug des kontemplativen und die Notwendigkeit des aktiven Lebens als Vorstufe für jenes hält er sich durchaus an Gregor, betont aber daneben den Wert der Freundschaft[1] und rechnet

[1] Gass a. a O. S. 188 sagt hierüber: „Auffälliger noch ist ein Drittes, dass nur, wer sich von aller Geschäftssorge abwendet, die göttliche Weisheit völlig erreichen werde; denn man fragt sich, wozu dann die nachfolgenden Anleitungen, wenn der weisheitsdurstige Mensch überhaupt nicht in die praktische Laufbahn einzutreten hat? soll etwa der Kampf mit der Sünde auch nur kontemplativ vor sich gehen? Selbst Gregor erklärte die Vorschule der Aktivität für unentbehrlich.“ Dabei beruft er sich auf lib. II sentent. c. 1, 4: nullus sapientiam dei plene recipit, nisi qui se ab omni abstrahere actionum cura contendit, übersieht aber einmal, dass auch diese Stelle Gregor entnommen ist, und fürs andere, dass Isidor lib. III, 15. ebenso entschieden mit Gregor die Vorschule der Aktivität für unentbehrlich erklärt und den Kampf mit der Sünde ausdrücklich ins aktive Leben verlegt. Somit ist zwischen Gregor und Isidor schlechterdings kein Unterschied in dieser Frage, und auch ein Widerspruch zwischen jener Stelle des 2. Buchs und dem 15. cap. des dritten nicht anzuerkennen: dort wird nur das Ziel (plene recipere) angegeben, hier auch der Weg, der durch das aktive Leben hindurch ad contemplationem bene conscendit. Und ebenso scheinen mir die Kapitel über den Wert der Freundschaft gegen die Behauptung von Gass zu sprechen, dass Isidor „den Menschen wesentlich im Verkehr mit sich selbst denke und schon die Neigung habe, ihn zu isolieren, indem er der Wechselwirkung nur einen sekundären Nutzen beilege“.

neben Gebet und Lektüre auch Rede und Gegenrede zu den christlichen Tugendmitteln. Ebenso bespricht er auch die Sünde ausführlich im Anschluss an Gregor. Die doppelte Quelle, aus der er die Sünde herleitet, die Gewalt der Leidenschaft und die ängstliche Furcht, fällt wohl mit der Unterscheidung von Begehungs- und Unterlassungssünden zusammen; weiter nennt er vier Arten von Sünden im Herzen — die uns schon bekannte suggestio, delectatio, consensio, defensio — und vier Arten von Thatsünden — heimliche und offene, gewohnheitsmässige und Thaten der Verzweiflung; und endlich wägt er ab, welche Sünden schwerer seien, die aus Unwissenheit oder Schwäche geschehen, während er natürlich die Sünden aus Absicht für die schwersten erklärt. Auch kennt er die Macht der Gewohnheit im Guten wie im Bösen recht wohl und fordert daher mit Gregor, dass man vor allem auch das böse Werk abschneiden müsse, weil daraus die bösen Gedanken Nahrung schöpfen. Gleichwohl legt auch er den Hauptnachdruck auf die intentio, die er mit dem Auge des Menschen vergleicht. Dagegen zeigt er sich nicht frei von Äusserlichkeit, wenn er meint, viele leichte Sünden seien soviel wie eine schwere, oder wenn er die Lüge pro salute hominum an sich für eine leichte Sünde erklärt. Gut ist die Wendung, die er dem Gedanken an die Relativität der ethischen Begriffe und Forderungen giebt, indem er zwischen Anfängern und Vollkommenen unterscheidet und sagt, dass, was für jene leicht sei, für diese schon eine schwere Sünde sein könne. Und angesichts dieser Relativität der Tugend, die er sogar dahin ausdehnt, dass er aus Tugenden Sünden entstehen lässt, fordert er natürlich auch die discretio in der Anwendung der Tugend und in dem Kampf gegen das Heer der Laster, an deren Spitze der Hochmut (superbia) steht. Endlich kennt er auch den Wert des Leidens, sowol vor der Sünde, damit man sie unterlasse, als auch nach derselben, damit man sich bessere; überdies dient es dazu, die Erwählten vor Stolz und Sicherheit zu bewahren, während die Verworfenen davon verschont bleiben, damit sie, die dort nur die göttliche Gerechtigkeit zu schmecken bekommen, hier wenigstens die zeitliche Barmherzigkeit Gottes an sich erfahren. Neben

diesem Sammelwerk der Sentenzen ist auch die Schrift über Synonyma bezeichnend, in welcher ein ethisch-religiöser Inhalt — de lamentatione animae peccatricis — dazu verwendet wird, um eine Fülle von synonymen Ausdrücken und Phrasen beizubringen und in rhetorischer Manier aneinanderzureihen.[1]

3. In der karolingischen Periode, einer rasch vorübergehenden Blütezeit, auf welche ebenso schnell wieder der tiefste Zerfall christlichen Lebens und christlicher Sitte ebenso wie christlicher Wissenschaft folgt, ragt vor allen Alcuin,[2] der Freund Karls und der Leiter seiner Hofschule, hervor, der sich wiederholt auch mit ethischen Fragen abgegeben hat. In seiner Schrift de rhetorica et virtutibus, wo er zwei doch recht verschiedene Themata zusammenstellt, scheint sich ein Schimmer des klassischen Altertums aus dem ersten rhetorischen auch in den zweiten ethischen Teil herübergerettet zu haben. Das ne quid nimis, zugleich das vermittelnde Band zwischen beiden Teilen, tritt voran; von der Tugend wird gesagt, dass sie um ihrer selbst willen zu lieben und zu üben sei; dass manche Heiden tugendhafter gewesen seien als viele Christen, wird zugegeben. Die Tugend wird definiert als animi habitus, naturae decus, vitae ratio, morum nobilitas; und als ordo animae oder ordo vivendi, womit sich eben die Ethik zu beschäftigen hat, angegeben: zu lieben, was über uns ist, Gott, zu regieren, was unter uns ist, den Leib, und verwandte Seelen durch Liebe zu hegen und zu pflegen — also gewissermassen auf die drei Pflichtenreihen gegen Gott, gegen uns selbst und gegen den Nächsten hingedeutet. Die Tugenden werden im einzelnen aufgezählt und überhaupt auf lange Namenreihen und ausführliche Schemata Wert gelegt. Voran treten die Kardinaltugenden.

---

[1] Aus Isidors Schrift de ecclesiasticis officiis kann ich mir nicht versagen, hier unten eine Stelle anzuführen: apud veteres in eligendis maritis quatuor ista spectabantur: virtus, genus, pulchritudo, oratio; in feminis tria, si generosa, si bene morata esset, si pulchra. Nunc autem non genus, ac mores, sed magis divitiae in uxoribus placent (II, 20, 9.). Diese Klage wäre also alt!

[2] Über ihn cfr. vor allem „Alcuin und sein Jahrhundert" von K. Werner, Paderborn 1876.

In der Schrift de virtutibus et vitiis wird die Tugend der humilitas besonders hervorgehoben, aber doch am Schlusse eingeräumt, dass die spezielle Mönchstugend nicht notwendig sei zur Seligkeit: alle können selig werden, Laien wie Priester. In dem Schriftchen de animae ratione, das seiner Bestimmung gemäss — es ist ad Eulaliam virginem geschrieben — ich möchte sagen: etwas Graciöses, eine ästhetische Färbung hat, wird die Tugend, d. h. die Liebe zu Gott als dem höchsten Gut als der der Seele am meisten angemessene Zustand bezeichnet; darin besteht ihr Adel, das ist ihr höchstes Gutes, den zu lieben, in dem und von dem und durch den alles Gute in der Welt und in der Seele herrührt. Die vier Kardinaltugenden, die durch die Liebe in der Seele zur Vollendung gebracht werden müssen, definiert er hier so: die Weisheit lehrt uns Gott als den zu liebenden erkennen; die Gerechtigkeit heisst die Seele den wieder lieben, von dem sie herstammt und alles Gute hat; die Besonnenheit lehrt, sich in der Vollkommenheit des Wandels unversehrt dem darstellen, den die Seele liebt, und die Gerechtigkeit endlich besteht in dem tapferen Ertragen aller Widerwärtigkeiten aus Liebe zu Gott. Während nun die wahre Ordnung der Seele darauf beruht, dass sie als rationalis Gott liebt, und concupiscentia und ira, die beiden niedrigen Seelenteile, klug beherrscht, dass sie liebt, was über ihr und neben ihr, was in ihr und unter ihr ist, wird diese Ordnung verkehrt und die Schönheit der Seele zerstört durch das Laster, d. h. durch die unnatürliche Herrschaft der niederen Seelenteile über die höhern. Denn den vier Kardinaltugenden, das führt Alcuin in der schon genannten Schrift de virtutibus et vitiis aus, treten acht Hauptlaster mit ihrem Heere gegenüber, welche von den Streitern Christi durch die Tugenden unter der Führung jener vier überwältigt werden müssen.

Dieses Bild eines Kampfes zwischen Tugend und Laster, das immer mehr üblich wurde, hat dann Hrabanus Maurus noch mehr ausgeführt, namentlich im dritten Buch de ecclesiastica disciplina, welches diesen agon christianus näher beschreibt. Er registriert schon die verschiedene Zählung der sieben oder acht Kardinallaster bei den verschiedenen Autoren

vor ihm, und reiht sie dann selbst in folgender Ordnung an einander: superbia, ira, invidia, avaritia, gula, fornicatio, tristitia, acedia; bei jedem bespricht er Natur und Ursprung, Art und Weise, Indizien und Heilmittel, und führt eine Anzahl von Zeugnissen aus der Schrift gegen sie ins Feld. Gegen diese Laster alle hat nun der Streiter Christi den Kampf aufzunehmen unter Führung jener vier Kardinaltugenden, über welche Philosophen und Christen einig sind. Der kriegerische Geist dieser Ethik zeigt sich dabei schon in der Herleitung des Wortes virtus a vi id est a fortitudine. Natürlich sind aber jene vier Tugenden so unter sich verbunden, dass keine ohne die andern die Vollkommenheit des Wandels hervorbringen kann; alle zusammen bilden sie die vier Ecken des Hauses, das feste Fundament, ohne das es zusammenstürzen müsste. Auch fehlt neben jener Vierzahl der morales virtutes das Dreigestirn Glaube, Liebe, Hoffnung nicht. Dagegen hat die Tugend der humilitas bei Hrabanus weniger eine spezifisch-mönchische als eine allgemein christliche Bedeutung; aus ihr geht die compunctio lacrimarum hervor, eines jener vier Stücke, aus welchen nach ihm die wahre Busse des Christen zu bestehen hat. Als höchstes Gut erscheint ihm das Schauen Gottes, wozu die Reinheit des Herzens führt und fähig macht, und das durch ein kontemplatives Leben hier schon vorausgenommen werden kann, wie das Beispiel der Maria im Unterschied von Martha zeigt. Schön ist dabei der Hinweis auf die Notwendigkeit der Nachahmung Christi, und die Erklärung, dass die Enthaltsamkeit ohne Liebe wertlos, ja eher ein Laster als eine Tugend sei; und ebenso betont er, dass ohne Glauben die Tugenden ihren Thätern nichts helfen. Auch verwahrt er sich im sittlichen Interesse gegen die Lehre von der doppelten Prädestination, welche zum Fatalismus führen und den Menschen dahin bringen müsste, dass er meinte, er dürfe seine Hände in den Schoss legen, da doch alles, was er thue, nichts helfe und nichts zu seiner Seligkeit beitrage. Andererseits hängt freilich auch bei ihm diese Bekämpfung der augustinischen Prädestinationslehre und ihrer Anhänger zu seiner Zeit zusammen mit einer gewissen kirchlichen

Äusserlichkeit, die sich z. B. darin äussert, dass er von manchen Todsünden behauptet, sie seien erst durch das Verbot der heiligen Schrift zu so schweren Sünden gestempelt worden, während sie es an und für sich nicht wären. Und ebenso denkt er sich das Abwägen der guten und bösen Werke am Tage des Gerichts durchaus quantitativ und äusserlich. Auch die Rangordnung der acht Arten von Lüge und die Behauptung, dass einer um so weniger sündige, je mehr er sich der achten nähere, um so mehr, je näher er der ersten sei, und dass jede Lüge als solche Sünde sei, ist ein Zeichen dieser äusserlichen, den subjektiven Faktor nicht oder doch nicht genug berücksichtigenden Moral.

4. Schon in dieser Vorbereitungszeit bestätigt sich, was wir oben von der ganzen Periode gesagt haben, dass eine wesentliche Differenz in Folge von äusseren Einflüssen der Umgebung in diesen mehr oder weniger systematischen Bearbeitungen der Ethik sich nicht finde. Ob Italiener oder Spanier, Deutscher oder Engländer, ob ein Sohn des siebenten oder des neunten Jahrhunderts: überall finden sich bei diesen Autoren dieselben Gedanken und Namenreihen, dieselben Fragen und Antworten, ja vielfach sogar dieselben Bilder, dieselben Worte, höchstens dass der eine mehr Mönch und darum grösseren Nachdruck auf das beschauliche Leben und die Tugenden einer weltentsagenden und weltscheuen Frömmigkeit legt, während der andere mehr Kirchenfürst, mehr homme d'action das aktive Leben und seine Forderungen und Tugenden voranstellt und dieses Leben voll Kampf, diesen agon christianus durch die kirchliche Disciplin geregelt wissen will. Und so bestätigt sich auch jenes Andere, dass einer vom andern abhängig, selbst wenig Neues zu Tage fördert.

Und neue Momente treten auch in den theologischen Streitigkeiten dieser Periode kaum zu Tag; dieselben sind darum auch für uns ohne tiefere Bedeutung, selbst da wo sie ethische Probleme berühren. Sie zeigen nur, dass der Process der Zurückdrängung des menschlichen Faktors in Dogma und Kirche weiter schreitet, und dass eben dadurch das sittliche Element des Christentums immer mehr im religiös-kirchlichen untergeht. Das gilt selbst vom Gottschalk-

schen Streit: allerdings tritt Gottschalk im religiösen Interesse, zur Wahrung der Idee von der Unveränderlichkeit Gottes, für die doppelte Prädestination und die Augustinische Lehre in die Schranken, und seine Gegner verfechten ihm gegenüber scheinbar den sittlichen Faktor mit guten Gründen; aber doch nur scheinbar; nicht im sittlichen, sondern im kirchlichen Interesse siegt jetzt der Pelagianismus und Semipelagianismus über den Augustinismus, nicht sittliche That und Leistung, sondern kirchliches Werk und mönchisches Verdienst gilt es zu schützen und zu retten; die barbarische Art, wie Gottschalk durch Prügel statt durch Gründe zum Widerruf gezwungen werden sollte, beweist, dass seine Gegner, unter denen Hrabanus Maurus und Hinkmar oben an stehen, zwar energische Vertreter der Kirche, aber keine hochherzigen sittlichen Charaktere gewesen sind. Das Recht der sittlichen Persönlichkeit war auf Seiten des armen Mönchs, von dem Baur [1] mit Recht urteilt, dass mit der festen, unerschütterlichen Konsequenz seines Charakters jene Grundidee seines Systems von der Unveränderlichkeit Gottes ganz zusammenstimme; denn das Unveränderliche sei auch das Wesentliche seines Denkens und Wollens gewesen. Und dieses sittliche Recht war auch insofern bei Gottschalk, als er mit seiner Lehre protestierte gegen die unsittliche Heuchelei der katholischen Kirche, die sich mit dem Munde zu Augustin bekannte und in Sitte und Brauch einem gedankenlosen und äusserlichen Pelagianismus huldigte. Neu freilich war auch hier wiederum weder der Augustinismus Gottschalks noch der Pelagianismus seiner Gegner.

Bemerkenswert ist dann in diesem Streite auch das Eingreifen eines der merkwürdigsten Männer der karolingischen Zeit, des Johannes Scotus Erigena, [2] der durch

---

[1] Baur, Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte. 2. Band. S. 133. Die Verhandlungen über den Gottschalk'schen Streit s. bei Hefele, Konziliengeschichte, 4. Band. 2. Aufl. 1879. S. 130—223, der übrigens Gottschalk nicht ganz gerecht beurteilt.

[2] Johannes Scotus Erigena. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter von Johannes Huber. München 1861. Prantl a. a. O. Band 2. S. 20—37. Überweg-

die Übersetzung der Werke des Pseudo-Dionysius zum ersten Mal wieder im Abendland mit Bewusstsein auf griechische Quellen und auf den Platonismus zurückging und sich in seinem System als einen Gesinnungsgenossen jener christlichen Neuplatoniker der ersten Jahrhunderte zeigte. Da aber seine Lehre für die Ethik zunächst fast ohne Bedeutung ist, dürfen wir uns bei ihm nicht aufhalten, wollen aber doch nicht unerwähnt lassen, dass er auf der einen Seite den mittelalterlichen Mysticismus vorbereitet, bei dessen Besprechung wir ihm also wieder begegnen werden; und auf der andern Seite knüpft sich an ihn gewissermassen als Einheits- und Ausgangspunkt zweier divergierender Richtungen der scholastische Schulstreit über Realismus und Nominalismus, d. h. über die Frage, ob den Begriffen im Sinne Platos eine gewisse Selbstständigkeit zukomme — universalia ante rem; oder ob dieselben nur zusammenfassende Worte für viele Individuen ohne reale Existenz seien — universalia post rem? Dass Scotus in dem Gottschalk'schen Streit, in den er mit seiner Schrift de prædestinatione eingriff, von seinem spekulativ pantheistischen Standpunkt aus Gottschalk's Lehre von einer doppelten Prädestination nicht Recht geben konnte, versteht sich von selbst; aber ebensowenig konnten dessen Gegner mit einer Ansicht einverstanden sein, die das Böse deshalb nicht von Gott prädestiniert, ja nicht einmal von ihm vorausgewusst sein liess, weil es für ihn als etwas rein Negatives überhaupt nicht existierte, und der auch eine Prädestination zur Strafe und zur Verdammniss überflüssig erscheint, weil wie sich die Tugend selbst belohnt, so auch die Strafe des Bösen in diesem selbst, in seiner Entfernung, seiner Nichtteilnahme an Gott als dem höchsten Gut liegt und also auch nicht ewig dauern kann, da schliesslich doch Gott alles in allem sein wird. So besteht für den Pantheismus des Scotus Erigena die ganze Prädestinationslehre darin, dass im Universum jeder Kreatur nach ewigen Gesetzen ihr Platz ange-

---

Heinze a. a. O. 2. Teil § 20. Baur, im 2. Band der Dogmengeschichte und im 3. Band seiner Geschichte der christlichen Kirche. Christlieb in Herzog's Realencyklopädie (2. Aufl.). Über ihn und seine von Widersprüchen nicht freie Lehre wäre natürlich an anderer Stelle ausführlicher zu sprechen, als hier geschehen.

wiesen ist, und dass die höhere oder tiefere Stellung auf dieser Stufenleiter, das Plus oder Minus von Schranke und Endlichkeit das Gute gut, das Böse bös sein lässt. Für seinen Optimismus aber, der überall nur Schönes und Gutes sieht, löst sich das Böse auf in blossen Schein, und auch der freie Wille, an dem er mit den griechischen Vätern recht energisch festhält, muss sich ebenso wie das „gottgegebene natürliche Sittengesetz“ einordnen lassen in die moralische Weltordnung, die schliesslich auch jenen determiniert. Dass den Gegnern Gottschalks vor solchen „sophistischen Künsten“ fast noch mehr bange wurde als vor diesem selbst, ist kaum zu verwundern.

Dieselbe Neigung, den menschlichen Faktor zu Gunsten des göttlichen verschwinden zu lassen, zeigt sich wie in der Entscheidung des Gottschalk'schen Streites so auch in den Verhandlungen über die Person Christi, wo die Adoptianer mit ihrem Versuche unterlagen, die Selbständigkeit der menschlichen und damit auch der sittlichen Persönlichkeit Christi zu wahren; und ebenso auch in den Abendmahlsstreitigkeiten, wo Paschasius Radbertus mit seiner Transsubstantiationslehre durchdrang, wornach durch ein magisches Wunder das Natürliche dem Göttlichen Platz machen muss. Zugleich reagiert es aber gerade hier auch wieder gegen seine Unterdrückung: weil man das Menschliche als Geistiges und Sittliches überall verdrängte, machte es sich in der Abendmahlslehre in derb sinnlicher Weise geltend: an die Stelle sittlicher Vermittlung trat materieller Genuss, an die Stelle symbolischer Bedeutung handgreifliche Magie, wunderbare Zauberei. Und endlich sei auch hier schon des Bilderstreits gedacht: nicht im Interesse der Kunst, für deren Wert der Kirche noch lange das Verständnis fehlte, auch nicht im Interesse der Ungebildeten, für die doch schon nach Gregor I. die Bilder dieselbe Bedeutung haben sollten, wie Bücher für den Gelehrten, sondern im Interesse der Kirche verfocht Klerus und Mönchtum die Verehrung der Bilder, in denen man das Göttliche unmittelbar vor sich haben und sinnlich schauen wollte. Eine grob sinnliche Materialisierung des Göttlichen, ein fanatischer Eifer für das Recht der Kirche, dieses Gött-

liche in wunderbarster Weise fleischlich kaubar, sinnlich anschaulich zu machen und in ihrem eigensten Besitz zu haben, das war im Bilderstreit ebenso wie in der Abendmahlsfrage der Zug der Zeit, dem der Sieg gehörte; dagegen unterlag das Recht der Vernunft, und die sittliche Vermittlung musste überall diesem materiellen Habenwollen weichen.

Merkwürdiger Weise waren im Bilderstreit die orientalischen Geistlichen und Mönche vor allem die Verteidiger der Bilderanbetung und unter ihnen nicht am wenigsten der, dem wir in der morgenländischen Kirche eine ähnliche Stellung anweisen müssen, wie den bisher besprochenen Vorläufern der Scholastik im Abendland: Johannes von Damaskus.[1] In seiner *ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* haben wir einen der ersten Versuche einer systematischen Zusammenfassung und Darstellung der christlichen Glaubenslehren, und dabei fehlt es auch nicht an einer Darlegung des moralischen Inhalts der christlichen Lehre, obgleich im ersten Buch gerade die sittliche Seite des göttlichen Wesens nicht zu ihrem Recht kommt. Mit den griechischen Vätern allen ist er natürlich ein entschiedener Verteidiger der menschlichen Freiheit, leitet er doch sogar das Wort *ἀρετή* — die Tugend — von *αἱρεῖσθαι* — wählen — ab. Das Böse, obwohl Sache des freien Willens, ist wesentlich nur negativ und privativ, was er namentlich dem Manichäismus gegenüber betont, dessen Lehre von den zwei Prinzipien er in einer besonderen Schrift bekämpft hat; und demgemäss verwirft er, auch hierin ein Grieche, den Gedanken, dass die Leiblichkeit die Ursache des Bösen sei. Der intellektualistische Charakter dieser griechischen Sittenlehre zeigt sich darin, dass er das antike Prinzip der Ethik: der Vernunft zu folgen, aufnimmt, daneben freilich auch die platonische Forderung, Gott nachzuahmen, wiederholt. Und so erscheint dann auch als ein Hauptmittel, um mit den bösen Geistern der Schlechtigkeit fertig zu werden, die Vernunft, vermöge deren man immer das Gegenteil denken

[1] Über Johannes von Damaskus cfr. J. Huber, die Philosophie der Kirchenväter, Landerer in Herzog's Realencyklopädie und besonders Langen, Johannes von Damaskus. Gotha 1879.

und jene dadurch nicht aufkommen lassen soll. Die acht Hauptlaster — octo spiritus nequitiæ — teilt er samt ihren zahlreichen Ablegern in körperliche und geistige, als Quelle und Wurzel aller aber fasst er die Selbstliebe. Diesen psychischen und somatischen Lastern entsprechen ebenso geistige Tugenden, die vier Kardinaltugenden mit ihren Abzweigungen, und körperliche Tugenden, zu denen er die Enthaltsamkeit, das Fasten und dergl. asketische Übungen rechnet. Dieser christlich-asketische Zug lässt ihn auch das Vergnügen, die Lust dreifach teilen: in notwendige, natürliche und nicht notwendige, weder natürliche noch notwendige. Dem Christen bleibt eigentlich nur das Gebiet der schlechthin notwendigen Lust zugänglich und erlaubt; aber der Grieche gesteht doch zu, dass auch die zweite Klasse, die natürlichen und nicht notwendigen Lüste „mit Mass und zu ihrer Zeit“ vom Christen genossen werden dürfen. Doch stellt auch er die Virginität weit höher als die Ehe, deren Zweck er nur im Kinderzeugen und in der Verhütung von Unzucht sehen kann. Ohne Sünde wäre dieselbe nicht nötig gewesen; weil aber Gott voraussah, dass die Menschen fallen und sündigen würden, hat er sie als Mann und Weib geschaffen. Eine solche göttliche Providenz schliesst natürlich so wenig als die Beihilfe der Gnade die sittliche Kraft und die menschliche Freiheit aus; und wenn er sogar sagt, dass nur das gut sei, was Gott wolle, so sehen wir, dass er auch in Gott eine Freiheit hineinverlegt, die zu bedenklichen Konsequenzen führen könnte.

Die Ethik des Johannes ist im ganzen dürftig, weder originell noch systematisch, und namentlich die vielfache Aufzählung von Namen und die Spaltung von Begriffen zu langen Reihen oder gar die Sammlung von moralischen Sentenzen in alphabetischer Ordnung zeigt die ganze Geistesöde und Dürre, der wir entgegengehen. Aber der gute Geist des Hellenismus, eine gewisse gebildete Tradition, die nicht auszurotten ist, lässt sich doch weder in feineren Einzelheiten noch in der psychologischen Begründung und schulmässigen Terminologie verkennen. Jedenfalls aber haben wir ein Recht, ihn den Männern dieser Übergangszeit beizuzählen.

5. Wir kehren nach dieser Abschweifung in den Orient zurück zu der occidentalischen Kirche, in der doch seit der Trennung beider das kirchliche ebenso wie das wissenschaftliche Leben des Christentums hinfort fast ausschliesslich pulsiert. Wir stehen unmittelbar vor der Schwelle der eigentlichen Scholastik. Treten wir ein, so begegnen wir zuerst Anselm von Canterbury (1033—1109), der durch den Versuch eines streng wissenschaftlichen Beweises für das Dasein Gottes und für die Realität der Gottesidee gewissermassen das Programm der Scholastik aufgestellt hat: denkend zu beweisen und zu begreifen, was der Glaube schon vorweggenommen hatte — fides quaerens intellectum —, als vernünftig dem Bewusstsein zu vermitteln, was unvermittelt als übernatürliche Wahrheit dem Glauben schon feststand, mit einem Wort also die Harmonie zwischen Wissen und Glauben herzustellen, von der freilich falschen Voraussetzung aus, dass eine solche möglich, ja notwendig sei und dass dabei die Vernunft dem Glauben sich unterordnen, die Philosophie der Theologie dienstbar sein müsse. Und in demselben Sinn sucht Anselm in seiner Schrift cur deus homo? ein spezifisch christliches Problem, die Lehre von der Genugthuung zu behandeln und die ratio vel necessitas, die Denknotwendigkeit des Werkes der Erlösung nachzuweisen. Diese Schrift ist auch für die Ethik nicht ohne Wert, obgleich sich an dieselbe weder eine systematische Ethik noch auch nur direkt praktische Vorschriften angeschlossen haben. Sie beweist zunächst, dass sich das ethische Bewusstsein seit Gregor I. doch wesentlich vertieft und verfeinert hat; denn von einem dem Teufel bei der Erlösung gespielten Betruge ist glücklicher Weise nicht mehr die Rede, wofür freilich weniger sittliche als metaphysische Gründe angeführt werden; doch dürften jene wenigstens im Hintergrunde eine Rolle mitgespielt haben. Dagegen tritt nun der Begriff des Überverdienstlichen in den Vordergrund: für die Gott entzogene Ehre — das ist der theologische Begriff der Sünde, die dadurch natürlich in jeder, auch der scheinbar leichtesten Form als ein unendliches, nicht gut zu machendes Verbrechen erscheint, während metaphysisch betrachtet das Böse etwas rein Negatives ist, eine Lücke in der göttlichen

Weltordnung, welche durch Strafe oder Sühne ausgefüllt wird; — für diese Gott entzogene Ehre ist eine Sühne notwendig, welche der Mensch, der nie mehr thun kann als was er Gott schuldet, nicht selbst zu leisten im Stande ist. Das kann nur ein Gott, da ja die kleinste Sünde Gott gegenüber unendlich gross ist, also auch unendliche Sühne nötig macht. Also nur ein Gott, der zugleich Mensch war, ist fähig, für uns genugzuthun. Als Mensch aber war auch er zum Gehorsam des Lebens verpflichtet, sein sündloses Leben involviert also jene Sühne nicht; dagegen war sein Tod eine freiwillige Leistung, ein opus supererogativum, nichts Gebotenes; durch ihn erwarb er sich den Anspruch auf besonderen Lohn, den er, da er für sich nichts bedurfte, den Menschen zukommen liess.

Es ist nicht zu verkennen, dass in dieser Anselm'schen Theorie an die Stelle des unsittlichen Betrugs, der dem Teufel gespielt wird, ein juridischer Akt tritt, der als solcher noch nicht sittlich ist; und dies umsoweniger als der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit ein schillernder ist: der Begriff der Sünde als Verletzung der göttlichen Ehre fordert als Sühne die Bestrafung des Menschen. Diese wird aus Opportunitätsgründen unterlassen und damit der strafrechtliche oder Hegel'sche Begriff der Sühne aufgegeben und an dessen Stelle der privatrechtliche Begriff der Entschädigung gesetzt. Damit verliert aber auch der Tod Christi seine sittliche Notwendigkeit und Berechtigung: wenn Christus schlechterdings nicht verpflichtet war zu sterben und der Tod für ihn somit keine ethische Bedeutung hatte, so ist er eine Leistung im Sinn der Kirche, überverdienstlich, lohnberechtigt, aber sozusagen konventionell und äusserlich, und deshalb auch dieser Lohn übertragbar ohne Rücksicht auf die Gesinnung derer, denen er zu gute kommen soll. Gerade weil der sittliche Faktor vernachlässigt, die Frage nach der subjektiven Aneignung des Heils nicht gestellt, der ganze Vorgang in die Transcendenz verlegt wird, so knüpft sich an diese Anselm'sche Genugthuungslehre keine Ethik an, sondern dieselbe dient nur zur Verfestigung der kirchlich äusserlichen Begriffe von Verdienst und Überverdienst, von Leistung und Lohn und von

der Übertragbarkeit fremden Verdienstes ohne sittliche Vermittlung. [1]

Die Schwäche dieser Anselm'schen Theorie wurde von seinem scharfsinnigen Nachfolger Abälard [2] sofort erkannt, und ihr gegenüber in seiner Erklärung des Römerbriefs die moralische Kraft der Liebe, die eine entsprechende Gegenliebe in uns weckt und uns zu sittlich besseren Menschen macht, an dem Tode Christi besonders hervorgehoben und so die psychologische Wirkung dieses Todes in den Vordergrund gerückt. Doch nicht so sehr von dieser moralischen Seite der Abälard'schen Erlösungslehre haben wir hier zu reden, obgleich ja gerade der Begriff der Liebe für die Ethik charakteristisch ist, gegenüber der fides, die mit den Sakramenten zusammen die Dogmatik umfasst, als vielmehr von seiner Ethik selbst, die er nicht in diesem Zusammenhang, sondern in einer eigenen Schrift: Ethica seu liber dictus: scito te ipsum behandelt hat. Daneben kommt er allerdings auch in der theologia christiana und in der epitome theologiæ christianæ auf ethische Fragen zu sprechen, und auch der dialogus inter Philosophum, Judæum et Christianum

---

[1] Selbstverständlich hatte ich in dieser kurzen Darstellung und Kritik der Anselm'schen Theorie nur die sittliche Seite ins Auge zu fassen; die theologischen Schwächen derselben nachzuweisen, ist Sache der Dogmengeschichte.

[2] Über Abälard, dessen Worte ich nach Cousin's Ausgabe (Paris 1859) zitiere, cfr. Abélard par Charles de Rémusat. 2 Bände. 1845. Der 2. Band behandelt die Moral Abälards auf S. 451 ss., den dialogus auf S. 531 ss. Weiter ist neben Baur, Gass, Überweg u. a. namentlich S. M. Deutsch, Peter Abälard, ein kritischer Theologe des 12. Jahrhunderts. Leipzig 1883, und Hermann Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des 8. Jahrhunderts bis zum Anfang des 14., zu nennen. Abälard bildet den Inhalt des 4. Buches, Bd. 1, S. 183 ss. Jodl in seiner Geschichte der Ethik spricht, freilich nur von der negativen Seite der Abälard'schen Moral im 1. Bd. S. 64—67. Unrecht thut ihm H. Bittcher, über Abälard's Schriften, philos. Standpunkt und Ethik (Zeitschrift f. histor. Theologie, Jahrg. 1870), wenn er seine Ethik als den „Ursprung alles Jesuitismus“ bezeichnet; die sittlich gute intentio Abälards, sein Gewissensstandpunkt hat mit der gewissenlosen intentio der Jesuiten nichts zu schaffen. Und ebensowenig kann ich die Darstellungsweise der Ethica „dürr“ finden.

ist für uns von grossem Interesse. Die Abälard'sche Ethik ist wesentlich eine Ethik der Innerlichkeit, der Gesinnung, darin besteht ihre Stärke ebenso wie ihre Schwäche: ihre Stärke gegenüber der Praxis der Kirche, welche immer mehr in Äusserlichkeit versank und an die Stelle des moralisch Guten die kirchliche Leistung setzte; ihre Schwäche gegenüber den objektiven Faktoren der Sittlichkeit und der Praxis des Lebens. Sie war also in erster Linie ketzerisch, sie hatte einen reformatorischen Zug und übte darum scharfe Kritik an der Kirche, an ihren Veranstaltungen zum Heil der Einzelnen und an den Verwaltern dieses Heils, den Geistlichen und Bischöfen, ihrer angemassten Gewalt und ihrem sittlich unwürdigen Charakter; aber sie war auch einseitig und unpraktisch und — es lässt sich das nicht leugnen — nicht frei von wirklich bedenklichen Konsequenzen.

Ein Fortschritt war es zunächst schon, dass Abälard die Ethik selbständig, losgelöst von der Dogmatik, in einer eigenen Schrift behandelte; und der zweite Titel dieser Schrift: scito te ipsum enthielt auch sofort das Programm und Prinzip derselben. Sünde und Busse ist der Inhalt des ersten Buches; zuerst spricht er von jener. Wo hat sie ihren Sitz? In der Mitte zwischen dem vitium animi und der actio mala. Jenes, das vitium, ist der böse Hang, der zu dieser, zu bösen Werken geneigt macht; aber dieser Hang ist noch nicht selbst Sünde, vielmehr besteht ja die Tugend eben darin, diesem Hang entgegenzutreten, ihn zu bekämpfen und seiner Herr zu werden. Erst wenn wir diesem bösen Hang beistimmen, sündigen wir; der consensus macht die Sünde aus. Diese Bei- und Zustimmung ist nicht identisch mit dem Willen, voluntas, den Abälard mit desiderium und concupiscentia identifiziert; solange der Mensch der bösen Lust widersteht, sündigt er nicht; denn die böse Lust ist schlechthin unvermeidlich, also non voluntas, sed voluntatis consensus damnabilis est. Ebensowenig trägt die That zur Schuld und Sünde bei; allerdings ist sie häufig mit einer gewissen Lust verbunden; da aber diese mit der That notwendig verknüpft ist, kann sie das Sündhafte daran nicht vermehren; sonst wäre ja Gott selbst, der als Schöpfer der Dinge der

Urheber auch dieser Lusterregung ist, nicht frei von Schuld, wenn die Lust als solche Sünde wäre oder eine Vermehrung der Sünde zur Folge hätte. So besteht also die Sünde weder im bösen Hang noch in der bösen Lust noch in der Ausführung des Bösen noch in der die That begleitenden Lust, sondern einzig und allein in dem consensus oder in der mala intentio. Die suggestio dæmonum und die delectatio carnis sind also nicht sündhaft, wohl aber können sie zur Sünde führen; und ebenso vermehrt die That als solche die Sünde nicht, wohl aber ist sie für das menschliche Urteil, selbst für das des Priesters vielfach der einzige Massstab, nach dem die Busse auferlegt, die Strafe bestimmt wird. Aber eben darum können vom menschlichen Richter auch Unschuldige gestraft werden, während Gott, der das Herz sieht, allein die Schuld in intentione nostra abwägen und darnach richten kann. Gott wendet den sittlichen Massstab an, der menschliche Richter achtet vor allem auf die That und ihre Folgen, straft das härter, was Schaden bringt, Ärgernis giebt, Anstoss erregt, stellt sich also auf den Standpunkt der Opportunität (prudentiae quam diximus rationem magis quam aequitatis adtendentes puritatem). Was von der Sünde und der bösen That gilt, gilt natürlich ebenso auch vom Guten und der guten That. Auch hier kommt alles auf die (bona) intentio an, und das Werk ist nur gut, sofern es aus einer guten Gesinnung hervorgeht; das Gute daran wird durch das Werk ebensowenig vermehrt und erhöht, als der Gottmensch besser ist als der Vater, der das höchste Gut ist, wiewohl bei jenem nicht nur das Göttliche, sondern auch die menschliche Natur ganz gut war. Wenn aber alles auf die intentio ankommt, wie steht es dann z. B. mit denen, welche im guten Glauben die Christen verfolgt haben? Zunächst scheint Abälard den subjektiven Standpunkt einer ausschliesslichen Gesinnungsmoral verlassen und einen objektiveren Faktor gewinnen zu wollen, wenn er sagt: die Gesinnung ist nicht gut zu nennen, wenn sie nur gut scheint, sondern erst dann, wenn sie das auch wirklich ist, wofür sie sich ausgiebt. Und in der That hat er einen solchen objektiven Faktor schon vorher eingeführt, wenn er die Sünde als contemtus dei et

offensa ipsius definiert. Allein gerade die Verfolger der Christen glaubten damit ein Gott wohlgefälliges Werk zu thun, thaten es also aus Unwissenheit und waren frei von Nichtachtung Gottes; ja selbst diejenigen, welche Jesum kreuzigten, waren keine Verächter Gottes. Wenn es trotzdem heisst, dass Jesus für sie gebetet habe, so handelt es sich nicht um Vergebung ihrer Sünde, denn sie begingen keine, sondern nur um Erlass der von Gott über sie zu verhängenden Strafe. Diese aber ist zunächst nicht die ewige Verdammnis, sondern es sind poenae corporales, welche Gott teils zur eigenen Besserung teils zur Abschreckung für andere über die Sünder verhängt. Wenn aber Sünde nur dort ist, wo der Mensch gegen sein Gewissen handelt, das Göttliche, das sich ihm anbietet, missachtet und mit Bewusstsein zurückweist, wie kann man dann von Verdammnis solcher reden, welche ihn nicht kennen, nie von ihm gehört haben, also keine Schuld an ihrer Blindheit haben? Und wie steht es mit der Verdammnis der ungetauft sterbenden Kinder? wie mit der Lehre von der Erbsünde? Auf alle diese Fragen musste Abälard in durchaus rationalistischem Sinne antworten, wenn er konsequent bleiben wollte; er musste zugeben, dass hier überall von ewiger Verdammnis keine Rede sein könne, da von Schuld keine Rede sei; und musste die Lehre von der Erbsünde überhaupt fallen lassen. Das letztere thut er auch, wenn er zugiebt, von Sünde könne dabei eigentlich nicht gesprochen werden; aber dem Namen nach hält er doch daran fest, wenn auch nur soweit, dass er sagt, unter dem Sündigen in Adam, dessen eigene Schuld an und für sich leicht und nur um des abschreckenden Beispiels willen von Gott so hart gestraft worden sei, müsse man dasselbe verstehen, wie wenn man sage: ein Tyrann lebe in seinen Söhnen fort. Dagegen hält er an der kirchlichen Lehre von der Verdammnis der Ungetauften fest, verzweifelt aber wie an der Lösung der ganzen Prädestinationslehre in ihrem Verhältnis zur menschlichen Freiheit und zu menschlich bösen Handlungen, so auch an der Erklärung jenes mit seiner Ethik so wenig stimmenden Dogmas und beruft sich schliesslich auf die Unbegreiflichkeit der göttlichen Gerichte: abyssus multa dei iudicia sunt.

Ebenso unvereinbar mit seiner Lehre von der Sünde, (wornach diese sei consensus mali, quo deum contemnimus), wie jene Konzession an das kirchliche Dogma ist die Konzession an die Praxis des Lebens, dass Sünde im weiteren Sinn alles das sei, was wir non convenienter thun; dadurch gewinnt er die Möglichkeit, an der Unterscheidung von peccata venialia und damnabilia festzuhalten, von denen die ersteren auf Vergesslichkeit beruhen. Obgleich es nun möglich ist, die peccata damnabilia, die Sünde im eigentlichen und strengsten Sinn zu vermeiden, dagegen unmöglich, frei von den leichteren Sünden zu bleiben, so ist es natürlich doch weit wichtiger, vor denjenigen Sünden sich zu hüten, durch welche Gott mehr beleidigt wird, und das sind offenbar die schweren, nicht die leichten. Denn die Sünden sind nicht, wie manche Philosophen behaupteten, alle gleich. Vollkommen wäre freilich nur der, welcher beide Arten ganz vermeiden könnte.

Nachdem Abälard so die Sünde, ihre Quelle und ihre Arten besprochen hat — denn um sie zu vermeiden, müsse man sie kennen, meint er —, geht er zur Lehre von der Busse weiter. Mit den kirchlichen Lehrern seiner Zeit unterscheidet auch er daran drei Stücke: poenitentia, confessio, satisfactio. Auch hiebei dringt er natürlich auf die Gesinnung, auf das Innere, aufs Herz: er verwirft die Reue, die aus Furcht vor Schaden und Strafe hervorgeht, namentlich also auch die Reue auf dem Totenbett, die eine Folge der Todesangst ist; wie wenig echt sie ist, zeigt sich in der Weigerung so mancher Sterbenden, alle ihre Habe hinzugeben, um etwa dadurch gut zu machen, worin sie gefehlt, und zeigt sich überhaupt in der Neigung, statt gut zu machen, durch äussere Leistungen, durch Almosen und Messelesen sich die Verzeihung zu erkaufen, eine Neigung, die freilich von habgierigen Priestern unterstützt wird. Fruchtbar ist vielmehr nur die Reue, die aus der Liebe zu Gott hervorgeht. Natürlich, denn durch sie, den amor dei, wird allein die Sünde, contemtus dei, wirksam aufgehoben. Die Wirkung dieser Busse ist die Verzeihung Gottes, welche sich aber nicht auf die zeitlichen Strafen erstreckt, in denen Abälard, wie wir gesehen haben, wesentlich nur göttliche Erziehungsmittel sieht. Übrigens ist diese Reue auch noch im Jenseits

möglich, wo neben den poenae damnatoriae auch poenae purgatoriae von Gott verhängt werden. Wo diese wahre Busse sich findet, hört natürlich jede Sünde auf, wiederum selbstverständlich; denn neben dem amor hat der contemtus dei nirgends mehr Raum Wohl aber kann man von neuem sündigen und verliert dann die schon erworbene Gnade, eine Frage, bei der man natürlich sofort wieder auf die Unergründlichkeit des göttlichen Ratschlusses geführt wird, der dem Büssenden Raum und Zeit lässt, wieder zu fallen, während ein rechtzeitiger Tod ihn davor bewahrt hätte. Bezeichnend für den rein subjektiven Charakter dieser Moral ist die Entscheidung über die peccata irremissibilia: es sind dies solche Sünden, welche deshalb nicht vergeben werden können, weil die subjektive Voraussetzung dafür, die Reue fehlt. Der zweite Teil der Busse ist die Beichte, welche als Anfang der satisfactio und Zeichen der Selbstdemütigung notwendig ist. Doch kann dieselbe unterlassen werden, wenn sie zum Schaden der Gemeinde dient und Anstoss und Ärgernis erregt. Gerade hier zeigt sich nun aber der Subjektivismus der Abälard'schen Ethik in seinem schärfsten Gegensatz gegen die Kirche und das in ihr herrschende System: zunächst ist es Sache des Kranken, d. h. des Sünders, sich den Arzt, d. h. den Priester zu wählen, dem er beichten will; denn einem schlechten Priester zu beichten, hat keinen Wert. Und nun wendet sich Abälard mit aller Energie gegen den Ablass, freilich nicht in dem prinzipiellen Sinn, als ob er denselben ganz beseitigen wollte, sondern so, dass er den Sünder vom schlechten und laxen Priester an den guten und strengen verweist, da sonst Gott nachholt, was jener dem Sünder aufzuerlegen versäumt hat. Dann aber geht er weiter, bekämpft die Unsitte, für Geld Sünden teilweise zu erlassen und untersucht endlich überhaupt die Schlüsselgewalt des Priestertums: was den Aposteln gegeben worden ist, ist damit nicht ohne weiteres auch ihren Nachfolgern, den Bischöfen verliehen; auch hier ist die Subjektivität der entscheidende Faktor: his solis, sagt er, qui Petrum non ex sublimitate cathedrae, sed meritorum imitantur dignitate, ist das Recht zu lösen und zu binden übertragen worden; denn nur der gute Priester vermag zu entscheiden,

wer nach dem Urteil Gottes zu binden oder zu lösen ist; darauf aber, auf das göttliche Urteil kommt es allein an.

Damit schliesst das Buch. Rémusat und Deutsch[1] zweifeln, dass es damit auch wirklich zu Ende sei und vermissen die Besprechung des dritten Teils der Busse, die Lehre von der Satisfaktion. Mit Unrecht. Denn das Nötigste darüber ist bei der Beichte schon gesagt, wo Abälard von diesen Früchten der Busse, diesen Strafen des diesseitigen Lebens spricht. Und andererseits: was kann der Moralist der Innerlichkeit über die äusseren Werke sagen? Gegenüber der poenitentia, die aus der Liebe hervorgeht, gegenüber der confessio, die ein Zeichen der demütigen Gesinnung ist, verschwindet alles äussere Werk, das ja eben Wert und Bedeutung nur um der intentio willen hat; von dieser, dem amor dei und der humilitas war zu reden, das Werk, die actio ist Nebensache, wie Abälard denn auch anderswo ausdrücklich das Verdienstliche einer Handlung lediglich in den guten Willen verlegt, aus dem heraus sie gethan wird. Dagegen haben wir allerdings noch eine Fortsetzung des Werks, Fragmente eines zweiten Buches, in welchem Abälard offenbar von den Tugenden sprechen wollte, unter denen er die prudentia oder boni malique discretio als Mutter aller andern voranstellt. Die Tugenden selbst zerfällt er in die den Lastern entgegengesetzten und in Tugenden des Gehorsams, die „die Seligkeit verdienen". Und an anderer Stelle unterscheidet er die Tugenden, die als potentiae animi ex caritate sind und solche, die als voluntates selbst caritas sind; denn die Liebe ist die höchste aller Tugenden und auf sie können alle andern, z. B. auch die Tapferkeit zurückgeführt werden.

Als Ergänzung zu seinem ethischen Hauptwerk treten dann noch manche Stellen in den übrigen Schriften Abälards hinzu, auf welche wir freilich schon wiederholt rekurriert haben. Namentlich lernen wir im dialogus seine Auffassung vom Christentum im Verhältnis zu andern Religionen kennen. Die lex naturalis, welche die Heiden haben, ist die Grundlage auch des Christentums, dieses somit im Grunde nichts

[1] Rémusat a. a. O. Bd. II S. 477. Deutsch a. a. O. S. 92.

anderes, als eine Erneuerung und Reform dieses natürlichen Gesetzes. Das giebt ihm die Möglichkeit, den Heiden gerecht zu werden: auch unter ihnen giebt es Tugendhafte, welche die Christen daran mahnen können, dass man die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben und zu üben hat; denn eben weil sie nur jenes natürliche Gesetz haben, verdient ihre Tugend um so mehr Ehre und Lob, ja es ist zu hoffen, dass die tugendhaften und monotheistisch denkenden Philosophen des Heidentums Gnade finden und von Gott auch im Jenseits belohnt werden. Angesichts dieser Bevorzugung des natürlichen Sittengesetzes, das er in der heidnischen Moralphilosophie und namentlich in derjenigen Platos ebensogut wie im Christentum sucht und findet und das er selbst noch im Kommunismus der platonischen Republik wiedererkennt, kommt natürlich das statutarische Gesetz des Judentums recht ungünstig weg: zwar lässt er den pädagogischen Zweck desselben gelten, aber die Motive, Furcht vor der Strafe und Aussicht auf irdischen Lohn, findet er zu äusserlich und die Form des Zwangs, wodurch die menschliche Freiheit unterbunden wird, zu juridisch. Dagegen sind Christentum und Philosophie (und selbst die Epikureische verteidigt er unter Berufung auf Seneka nicht ungeschickt) gerade in den ethischen Fragen über das höchste Gut und den Weg, der dazu führt, eins: beide betrachten schliesslich Gott selbst als das höchste Gut, beide erklären den für glücklich, der virtutibus pollet, beide definieren die Tugend als habitus animi optimus, beide sind über die Kardinaltugenden einig, wiewohl man über ihre Zahl streiten und fragen kann, ob die prudentia dazu zu rechnen und im eigentlichen Sinn des Worts Tugend zu nennen sei. Doch tritt neben der christlichen Liebe, der höchsten von allen Tugenden, auch die Mönchstugend der humilitas in den Vordergrund, und ebenso erhält die Gerechtigkeit eine religiöse Färbung, wenn ihr die Religion, welche Gott giebt, was ihm gebührt, untergeordnet wird. Dem Theophrast redet er nach, wo er über die Mühsale und Nachteile der Ehe redet und die Schwierigkeit, eine gute Frau zu finden, betont: rara avis nennt der Freund der Heloise eine solche! Zugleich aber zeigt sich hier der mönchische Geist, wenn er in der Ehe

kein Gut, sondern nur ein remedium mali sehen will, propter incontinentiam refrenandam, unde magis ad indulgentiam pertinet. Und ebenso sucht er in der Lehre vom Jenseits den sittlichen Geist der antiken Philosophie mit dem christlichen Eudämonismus zu verbinden, indem er die Seligkeit im andern Leben zusammenfallen lässt mit dem Besserwerden und Zunehmen der Tugend und doch, namentlich um der überverdienstlichen Werke willen, Gradunterschiede in dieser Seligkeit statuiert.

Die Abälard'sche Ethik ist von der allergrössten Bedeutung, freilich nicht um ihrer Wirkung willen, denn diese war auf die Dauer gering: sowohl die häretisch angehauchte und sittlich zu wenig imponierende Persönlichkeit ihres Urhebers als die ganze Richtung der Zeit, welche mehr theologischen und kirchlichen Fragen als sittlichen Problemen zugewendet war, verhinderte es und schreckte die Nachfolger zurück. Aber bedeutsam ist sie um ihrer selbst willen: der Versuch, die Ethik von der Dogmatik loszulösen, war gemacht, und in einer Weise gemacht, dass das Christentum an und für sich keinen Grund hatte, ihn zurückzuweisen; denn neben der Liebe Gottes, einem echt christlichen Prinzip, trat darin vor allem das Sündenbewusstsein an die Spitze. Aber allerdings zeigt diese selbständige Moral sofort auch ein antikirchliches und antichristliches Gesicht: antikirchlich, denn ihre Innerlichkeit und Subjektivität trat der äusserlichen kirchlichen Moral, dem Pochen auf das äussere Werk, der Beurteilung des Menschen nach äusseren Leistungen, dem Vertrauen auf die Macht unsittlicher und sittenloser Priester, dem Glauben an den Wert eines willkürlichen Ablasses und einer nicht von Innen heraus kommenden Busse so schroff als möglich entgegen; und sie war unchristlich, sofern Abälard dem Christentum seinen spezifischen Vorzug vor dem Heidentum rauben will, Heiden und Christen gerade in sittlicher Beziehung einander mindestens gleich stellt, die lex naturalis als den Kern der menschlichen Natur anerkennt und die Möglichkeit zugiebt, dass der Mensch ohne Glauben und ohne Christus sittlich gut und damit selig werden könne; dadurch würde das Christentum seines supra-

naturalen Charakters entkleidet und die Bedeutung des Werks Christi und die Wirkung seines Todes zu einer bloss psychologischen degradiert. So pocht die Aufklärung schon im zwölften Jahrhundert mächtig an die Pforten des Christentums: der kritische Verstand eines kühnen und doch nicht ganz einsamen Denkers nahm voraus, was sechs Jahrhunderte später kam; und dass es wesentlich sittliche, ethische Erwägungen waren, die diese Aufklärung leiteten, macht sie für uns doppelt interessant. Dass sie aber nicht siegte, obwohl sie getragen war vom guten Recht des Ethos, das liegt am Charakter Abälards, dem es zum ethischen Reformator doch an der vollen Freiheit und am rechten sittlichen Pathos fehlte, liegt weiter an der bei aller pikanten Schärfe doch mangelhaften Durchführung einer Theorie, die nicht frei von Widersprüchen und Akkommodationen fast den Eindruck des Esoterischen macht, und liegt endlich an der Zeit selbst, die noch nicht reif für den sittlichen Rationalismus, der Leitung und Führung einer Kirche bedurfte, welche dem geistigen Standpunkt ihrer Angehörigen verständlicher war als die rationalistische Kritik Abälards, und selbst noch immer Ethos genug besass, um leiten und führen zu können, und doch wiederum wenig genug, um der sittlichen Bequemlichkeit der Massen nicht allzu lästig zu fallen.[1]

6. Die Scholastik im engsten und eigentlichsten Sinn des Worts, d. h. diejenige Wissenschaft, welche, Philosophie und Theologie zugleich, das Dogma, die Lehre der Kirche philosophisch zu erfassen und zu begründen und so gewissermassen Glauben und Wissen zu versöhnen und zu vereinigen suchte, wobei übrigens die Kirchenlehre die Voraussetzung blieb, an der nicht gerüttelt werden durfte, — diese Scholastik beginnt erst mit dem Bekanntwerden und der Einwirkung der aristotelischen Schriften, von denen vorher nur das Organon zugänglich war. Dass die Bekanntschaft mit Aristoteles durch Araber und Juden, teilweise auch durch Byzantiner vermittelt wurde, ist

[1] Ausführlicher besprochen und in manchem näher begründet habe ich meine Ansicht über die Abälard'sche Sittenlehre in meinem Aufsatz: Abaelard's „Ethica". Ein Beitrag zur Geschichte der Ethik, in den „Strassburger Abhandlungen zur Philosophie. Ed. Zeller zum 70. Geburtstag". Freiburg-Tübingen 1884. S. 197—222.

bekannt. Bei dieser Abhängigkeit der scholastischen Wissenschaft namentlich von arabischen und jüdischen Philosophen könnte es notwendig erscheinen, auch die wissenschaftliche Ethik dieser Völker ausführlicher in den Kreis unserer Betrachtung zu ziehen. Ich könnte das mit dem einfachen Hinweis darauf, dass mir dies nicht möglich sei, ablehnen. Aber ich meine auch in der That nicht, dass dadurch für die Darstellung der scholastischen Ethik eine wesentliche Lücke entsteht; denn diese ist aus ihren christlichen Vorgängern und aus christlichen Begriffen einerseits und aus Aristoteles und den griechischen Philosophen andererseits durchaus und bis auf den letzten Punkt zu erklären, so dass ich konstatieren zu dürfen glaube, dass wenigstens auf ethischem Gebiete keine andere Abhängigkeit der christlichen Scholastik von ihren arabischen und jüdischen Vorgängern und Zeitgenossen besteht, als eben die, dass ihr durch diese das griechische Altertum wieder erschlossen und zugänglich gemacht worden ist. Es hängt dies wohl sachlich auch damit zusammen, dass sich die Thätigkeit der Araber und Juden der ethischen Wissenschaft weit weniger zuwendete, als der Logik oder gewissen Fragen der Metaphysik, wie es denn charakteristisch ist, dass z. B. Averroës, der eine grosse Anzahl der aristotelischen Schriften je dreimal in immer grösserer Ausführlichkeit bearbeitet hat, zur Nikomachischen Ethik nur einen kürzeren Kommentar geschrieben hat.

Der Islam ist keine sittliche Religion, sowenig als Muhammed eine sittlich hoch stehende Persönlichkeit war; dazu war er zu sinnlich und zu sehr ein Kind des Augenblicks. Und so haben denn auch in den Koran vielfach recht sinnliche Ergüsse und Gebote, wie sie das Gefühl und das Bedürfnis des Moments dem Propheten nahe legten, Eingang gefunden. „Geniesset von den Frauen, was euch irgend beliebt“! heisst es einmal, und die schlimmste Haremswirtschaft, dieser Krebsschaden des muhammedanischen Lebens im Kleinen wie im Grossen, kann sich auf das Vorbild jenes hysterischen Mannes selbst berufen. Und sinnlich wie auf Erden dachte man sich dann auch die Wonnen des Paradieses, die Hoffnung auf sie würde einer der stärksten Hebel des Fana-

tismus, der umgekehrt jeden Ungläubigen den furchtbarsten Höllenstrafen überliefert und schon auf dieser Erde mit Feuer und Schwert gegen sie wütet; zugleich wurde damit die wilde Rach- und Raubsucht des arabischen Volkes geheiligt, welcher es nun in seinen „heiligen“ Kriegen genugthun konnte. Und was der Muhammedanismus seinen Gläubigen Neues und Positives gab, das war und blieb äusserlich; denn äusserlich sind die fünf Pflichten: Bekenntnis Allah's und seines Propheten; fünfmaliges tägliches Gebet; Waschungen, Fasten zu gewissen Zeiten und eine Wallfahrt nach Mekka. Und geradezu bedenklich für die Moral des Volkes war die Art, wie dasselbe seinen Einen Gott aufzufassen hatte: so allmächtig und übermächtig wurde derselbe gedacht, dass für die menschliche Freiheit schlechterdings kein Raum übrig blieb. Diesem tyrannischen und despotischen Gott gegenüber giebt es nur fatalistische Unterordnung des Menschen, giebt es kein kräftiges Erfassen der Pflichten, die das Leben bringt, und giebt es kein Bewusstsein der Sünde und des Bösen; denn Gott ist es, der den Ungläubigen zum Unglauben, den Sünder zur Sünde zwingt und dann doch ungerecht genug ist, ihn dafür zu strafen.

Gegen diese prädestinatianische Härte nun aber reagierte das sittliche Bewusstsein: die Kadriten und dann die Mutaziliten beseitigten die Härte, hoben statt der göttlichen Allmacht die göttliche Gerechtigkeit und Liebe und das göttliche Erbarmen hervor, verwarfen die Vorherbestimmung zur Sünde und hielten sich an die auch im Koran, namentlich in dessen älteren Abschnitten nicht fehlenden Stellen, wo von menschlicher Freiheit die Rede ist; und zugleich lag in ihrer Lehre, dass ein grosser Sünder als solcher weder als gläubig noch als ungläubig anzusehen sei, dass das vielmehr davon abhänge, ob er die Sünde bereue und sich bekehre, ein sittlicher Protest gegen die äusserliche Betonung einer an sich schon verdienstlichen Rechtgläubigkeit. Diese Sektierer waren es denn auch, welche die von Syrien durch die dortigen Nestorianer an sie herangetragene Philosophie der Griechen bereitwillig uud voll Eifer aufnahmen und in ihrer Weise verarbeiteten: schon im zehnten Jahrhundert kommen-

tiert Alfarabi den Aristotoles, verbindet dessen Philosopheme mit neuplatonischen Lehren und befasst sich auch mit ethischen Fragen, so wenn er als höchste Aufgabe des Menschen die möglichste Verähnlichung mit Gott bezeichnet. Da aber der Islam das freie Denken ebenso hasste und verfolgte wie das gleichzeitige Christentum, so bildete sich der Geheimbund „der lauteren Brüder“, von dem wir eine in 51 Abhandlungen die gesamte damalige Wissenschaft der Araber umfassende Encyklopädie haben. Dieser Orden voll sittlichen Ernstes sah in dem Körper nur ein Gefängnis der Seele; Trennung vom Leibe, Rückkehr auf den geraden Pfad der reinen Geistigkeit ist somit die Aufgabe der Menschen und das Ziel aller Wissenschaften; und ebenso war es das Ziel aller Propheten, die in die Bande der Materie verstrickte Seele zu erlösen und sie zu heilen vom Begierdenbrand des Körpers; das war die Ansicht Plato's und Aristoteles' ebenso gut, als es die Ansicht Abrahams und Jesu und das Bestreben der christlichen Mönche ist. Da man aber wahrer Freunde bedarf, um dieses hohe Ziel geistiger Läuterung zu erreichen, so ist es gut, sich einer Gemeinschaft anzuschliessen, welche in diesem Sinne lebt und strebt, und diese Gemeinschaft ist eben der Orden der lauteren Brüder. Dieser Freundschaftsbund ist deshalb ein so reiner und lauterer, weil er auf dem Gedanken ruht, dass in allen Körpern eigentlich nur Eine Seele wohne, dass also alles Gute und Böse von andern in Wirklichkeit unser eigenes Gutes und Böses sei. Die beste Nahrung des Menschen ist das Glück, für dessen höchstes Teil sie einen guten Lehrer halten, der das Wesen der Dinge, den Tag der Abrechnung und die Rückkehr wohl zu erklären vermag. Hier ebenso wie in ihrer Lehre von der Leitung des einen durch den andern und in der Betonung der Selbsterkenntnis zeigt sich die theoretische und intellektualistische Richtung dieser Moral, die die Festigkeit des sittlichen Lebens von einer tüchtigen wissenschaftlichen Vorbildung erhofft; doch fehlt der Gedanke nicht, dass auch ohne Wissen ein guter Charakter möglich sei, und dass dieser dem Menschen eine hohe Stufe im Paradies verschaffe.[1]

---

[1] Diese Nachrichten über die lauteren Brüder entnehme ich dem

Ist bei diesen lauteren Brüdern Aristoteles noch wesentlich versetzt mit neuplatonischen und selbst neupythagoreischen Gedanken, so hat Avicenna „der eigentliche Heros der Philosophie des Ostens“ die Alleinherrschaft des Aristoteles angestrebt; mit ethischen Fragen speziell scheint er sich jedoch nicht abgegeben zu haben. Um so mehr war das der Fall bei Al-Ghazzali, der als Philosoph Skeptiker und Pantheist mit diesen beiden Standpunkten die orthodoxeste Theologie vereinigen zu können glaubte; zugleich liegt seinem Pantheismus eine gewisse Gefühlsmystik zu Grunde, die ihn dem Neuplatonismus verwandter erscheinen lässt als dem von ihm bekämpften Aristoteles, und schliesslich in der Ekstase gipfelt. Er erklärt sich gegen allzuviel Wissen und Disputieren und legt dem gegenüber auf die praktische Seite des Wissens, auf das Wissen um das Gesetz, das Hauptgewicht. Geht er auch darauf aus, Furcht vor den Strafgerichten Gottes zu erwecken, so verlangt er doch, dem Gedanken an die Belohnung guter Handlungen zu entsagen. Gehorsam und Andacht, Übereinstimmung mit dem Gesetz und Nachahmung des Gesetzgebers fordert er vor allem und bezeichnet als die wahre Mystik das Aufrechtstehen mit Gott und gute Gesinnung gegen die Menschen. [1]

Ähnliche Ideen wie die lauteren Brüder und Al-Ghazzali im Osten scheinen die arabischen Philosophen in Spanien aufgestellt zu haben, wohin sich nun der wissenschaftliche Betrieb ausschliesslich wendet. Die „Leitung des Einsamen“ (d. h. dessen, der inmitten einer unvollkommenen Gesellschaft

---

Werk von Fr. Dieterici, „die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert n. Chr.“ 1. Teil. Leipzig 1876. 6. Teil. Berlin 1858. Ausserdem vergleiche man zum ganzen voranstehenden Abschnitt: S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris 1859. Sprenger, das Leben und die Lehre des Mohammed; Th. Nöldeke, das Leben Muhammed's, 1863; den Abschnitt: arabische Philosophie im Mittelalter, bei Überweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 2. Teil, § 26 und endlich Prantl, Geschichte der Logik, Bd. 2.

[1] Die von J. v. Hammer-Purgstall übersetzte Abhandlung Algazels: O Kind! (Wien 1838) giebt mir keine hohe Meinung von der Klarheit und Tiefe ihres Verfassers.

ein Glied und Element des Idealstaats sein soll), eine Schrift von Avempace, behandelt die Erhebung der Seele zur Spekulation als der höchsten Stufe der Erkenntnis und stellt ebenfalls das Verlangen, sich von allem Körperlichen möglichst freizumachen. In noch eigentümlicherer Weise thut dies Abubacer (Ibn-Tophail) in dem „philosophischen Roman“: der Lebende, der Sohn des Wachenden, in welchem nicht nur jene stufenweise Erhebung der Seele weg von allem Materiellen hinauf zur völligen Gemeinsckaft mit dem aktiven, d. h. göttlichen Intellekt dargestellt, sondern auch gezeigt werden soll, dass der Mensch diese Entwicklung rein aus und durch sich selbst, losgelöst von aller Beihilfe menschlicher Gesellschaft, also in Wirklichkeit als „Einsamer“ durchzumachen habe, so dass man in dieser Schrift eine Vorausnahme Rousseau'scher Ideen sehen könnte. Gegenüber der Mystik des Ziels erscheint dann das mit Lohn und Strafe wirkende Gesetz der positiven Religion, obgleich im Wesen identisch mit dem, was der Philosoph für sich gefunden, als niedrigere Vorstufe und ein nur für die Menge notwendiges Zuchtmittel.[1] Dagegen ist der Cordovaner Averroës korrekter Aristoteliker, nichts als ein Commentator dieses Philosophen, von dem er sagt, er sei creatus et datus nobis divina providentia, ut sciremus, quicquid potest sciri. Dass er der Ethik speziell ziemlich ferne geblieben, ist schon erwähnt, obgleich auch er die Einigung mit Gott als höchstes Ziel und die möglichste Vervollkommnung des spekulativen Denkens als den Weg hiezu bezeichnet und in der Prädestinationslehre zwischen Freiheit und Notwendigkeit zu vermitteln sucht.

Von den Arabern ging dann die griechische Philosophie und deren Betrieb auf die spanischen Juden über, die aber wesentlich nur den überkommenen Stoff durch ihre Hand weitergehen liessen, von selbständigen Leistungen dagegen wenig aufzuweisen haben. Noch vor diesem Übergang der arabischen Philosophie nach Spanien behandelt Saadja,

[1] Die Schrift Avempace's: Régime du solitaire skizziert nach einem jüdischen Philosophen des 14. Jahrhunderts Munk, Mélanges. Abubacer's Haji Ibn Jakdhan arabisch und lateinisch unter dem Titel: philosophus autodidactus ed. ab Ed. Pocockio, Oxonii 1671.

Vorsteher einer jüdischen Schule zu Sora in Babylonien, auch sittliche Fragen im Sinn und Geist der Mutaziliten, aber wesentlich an Bibel und Talmud sich haltend, wogegen Ibn Gebirol (Avicebron) als erster Vertreter der jüdischen Philosophie in Spanien in seinem Buch „fons vitae“ unter neuplatonischem Einfluss steht, übrigens gerade als moralischer Schriftsteller populär geworden ist: in seiner moralischen Abhandlung „die Verbesserung der Sitten“ bringt er die Tugenden und Laster in Beziehung zu den fünf Sinnen und ordnet sie, freilich ganz prinziplos, darnach in fünfmal zwei Paare. Eigentümlicher, obgleich nicht unabhängig von arabischen Gedanken, ist eine Schrift von Bahja ben Joseph, in welcher die inneren Pflichten den Gliederpflichten entgegen und über diese letzteren gestellt werden. Solcher inneren Pflichten zählt der Verfasser zehn: die Anerkennung der Einheit Gottes; die Erkenntniss Gottes aus seinen Wohlthaten; der in Dankbarkeit bestehende Gottesdienst; das Vertrauen auf Gott; im Gegensatz zu aller Scheinheiligkeit die Pflicht, alle Handlungen Gott zu widmen; Demut; Busse; Abrechnung mit der Seele; Absonderung von dieser Welt; Liebe zu Gott. Ich sehe in dem breit, aber nicht ohne Wärme geschriebenen Buch eine Reaktion gegen die jüdische Äusserlichkeit und Werkgerechtigkeit, obgleich der Verfasser die Lehre, dass die Liebe zu Gott die vollkommenste Tugend und höchste Stufe der Menschheit sei, schon im Alten Testament ausgesprochen findet, und obgleich hier zugleich auch der jüdische Geist die christliche Forderung der Absonderung von der Welt mässigen und den alttestamentlichen Abstinenzgeboten entsprechend gestalten möchte. Der eigentliche Aristoteliker unter den Juden aber war Moses Maimonides, ein Zeit- und Stadtgenosse des Averroës, der in der Einleitung zum Traktat Aboth, in acht Kapiteln geordnet, seine ethischen Anschauungen dargelegt hat. Es sind im wesentlichen die aristotelischen. Nach dem Vorgang des griechischen Philosophen entwickelt er zunächst die Lehre von der Seele, findet mit diesem den Sitz der Tugend im Begehrungs- und und Denkvermögen und unterscheidet demgemäss moralische und dianoetische Tugenden, wie er denn auch Glaubenssätze

zu den Gesetzen der Thora rechnet. Ohne Tugend ist die Seele krank und bedarf daher der Heilung. Auch in der Definition der Tugend schliesst sich Maimonides durchaus an Aristoteles an: gleich diesem fasst er die Tugend als die Mitte zwischen zwei Extremen und verlangt daher die nach dem einen Extrem hinneigende Seele dadurch zu heilen, dass man sie zum andern Extrem hinführe; denn durch Übung allein erlange man die tugendhafte Fertigkeit. So sieht er denn auch in den Abstinenzgeboten des Alten Testaments nichts anderes als eine Erziehung zur richtigen, die wahre Mitte haltenden Enthaltsamkeit und verwirft das Übermass der christlichen Askese und den Glauben an ihre Verdienstlichkeit. Als höchstes Gut bezeichnet er die Gotteserkenntnis, bei der das Hauptgewicht gerade auf die Erkenntnis zu legen ist. Im sechsten Abschnitt wirft er die Frage auf, ob der Mensch, der seine Neigungen bekämpfen müsse und ihnen den Sieg abgewinne, tugendhafter sei, als derjenige, bei welchem Tugend und Neigung im Einklang seien. So Kantisch diese Gegenüberstellung klingt, so äusserlich ist der Versuch einer Ausgleichung dieser Gegensätze, von denen der eine durch die talmudischen Religionslehrer, der andere durch die Philosophen repräsentiert werde: diese, meint er, denken nur an die groben Vergehungen, zu denen allerdings keine Neigung vorhanden sein dürfe; jene an die irrationalen und äusserlichen Gebote des Alten Testaments, die zu übertreten der Mensch oft genug in Versuchung sei. Nach einer kurzen Besprechung der Hindernisse in Folge der menschlichen Unvollkommenheit, die sich wie eine Scheidewand zwischen den Menschen und sein Ziel einschiebe, geht er im letzten Abschnitt zu der Hauptfrage nach der menschlichen Freiheit und ihrem Verhältnis zur göttlichen Allmacht und Allwissenheit über. Obgleich er gewisse angeborene Anlagen zur Tugend zugiebt, besteht er doch energisch und im Gegensatz zu muhammedanischen und christlichen Anschauungen auf der sittlichen Freiheit des Menschen, und sieht auch in den vom Alten Testament erzählten Fällen von Verstockung nur Ausnahmen, da Gott allerdings einen hervorragenden Sünder schliess-

lich auch damit strafen könne, dass er ihm die Freiheit entziehe. So ist er im wesentlichen abhängig von Aristoteles, sucht aber damit seine religiösen Anschauungen zu vereinigen, ohne dass ihm dies irgendwie besser gelänge als den christlichen Scholastikern; überhaupt scheint er mehr ein billig denkender Mann der Mitte, als ein tiefer Denker und bedeutender Philosoph gewesen zu sein; aber eben dadurch eignete er sich besser als ein selbständiger Geist zum Vermittler zwischen Aristoteles und der christlichen Theologie, und so ist sein Einfluss nicht nur auf seine Glaubensgenossen, unter denen besonders Indaïa in einer moralischen Schrift über die Eitelkeit der Welt auf ihn als Führer hinweist, sondern auch auf die Scholastik und auf die aristotelische Richtung derselben in der That ein grosser und bedeutender gewesen.[1]

7. Und nun zu diesen christlichen Aristotelikern, zur Scholastik im engeren Sinn. Für sie liegt jedenfalls, wie schon gesagt, die Hauptbedeutung der arabischen und jüdischen Philosophie darin, dass sie ihr die nähere Bekanntschaft mit dem Stagiriten verdankt. Und dessen Einfluss kann allerdings nicht gross genug gedacht werden; ja man kann versucht sein, wenn man auf Schritt und Tritt dieser mächtigen Einwirkung des griechischen Philosophen begegnet und bei Vincenz von Beauvais z. B. die klassischen Reminiscenzen überhaupt zu einem alles andere überflutenden Strome

[1] Über die Philosophie der Juden im Mittelalter im allgemeinen s. Überweg-Heinze a. a. O. § 27; über Saadja und Ibn Gabirol ausser Munk, Mélanges speziell auch Leopold Dukes, Salomo ben Gabirol und die ethischen Werke desselben. Hannover 1860. Die Schrift des Bahja ben Joseph kenne ich aus der deutschen Übersetzung von Fürstenthal, Breslau 1836. Die Einleitung des Maimonides zum Traktat Aboth hat unter dem Titel: „Die Ethik des Maimonides“ Simon Falkenheim, Königsberg 1832 übersetzt. Ausserdem cfr. die ausführliche Schrift von David Rosin, die Ethik des Maimonides, Breslau 1876 und die in der Zeitschrift f. Philosophie und philos. Kritik, Bd. 46 S. 5 ss. erschienene Abhandlung von A. Jareczewsky, die Ethik des Maimonides und ihr Einfluss auf die scholastische Philosophie des 13. Jahrhunderts. Beide, namentlich aber der letztere scheinen mir den jüdischen Philosophen erheblich zu überschätzen und ihn für einen weit selbständigeren Denker zu halten, als er es in Wirklichkeit war.

werden sieht, geradezu von einer scholastischen Renaissance im zwölften und dreizehnten Jahrhundert zu sprechen; der Unterschied von der Renaissance des Humanismus wäre dann im wesentlichen nur der, dass in dieser früheren Periode Aristoteles der alles beherrschende ist, während zwei Jahrhunderte später Plato seinen Schüler verdrängt, obgleich auch in der Scholastik der Platonismus, namentlich in seiner spätern Erscheinungsform als Neuplatonismus nebenbei sich immer auch geltend macht. Fürs zweite aber — und hier liegt der weltweite Unterschied — werden in der Renaissance die griechischen Philosophen um ihrer selbst willen studiert oder im Gegenteil dazu benützt, das Dogma und die Kirche zu befehden oder zu reformieren, während sie zur Zeit der Scholastik dazu helfen sollten, die Kirchenlehre zu stützen und begreiflich zu machen.[1]

Nun ist schon darauf hingewiesen worden, dass die Scholastik im allgemeinen keine neuen Gedanken produziert, sondern nur Vorhandenes zusammenstellt, reproduziert, distinguiert und so oder so gruppiert. Das gilt wie von Logik und Metaphysik, so auch von der Ethik. Und so findet sich denn in dieser während der scholastischen Periode kein inneres, organisches Wachstum, sondern nur eine Art Ausweitung der einmal gegebenen Form durch den Zufluss von neuem Material. Zu dem seit Gregor d. Gr. vorhandenen Stoff kommt jetzt also nun der vollständige Aristoteles hinzu, und der Hauptunterschied zwischen den verschiedenen Systemen und Darstellungen der einzelnen scholastischen Ethiker ist wesentlich nur ein quantitativer. Und daher darf und muss ich mir in der Hauptsache daran genügen lassen, von den auf der breitgetretenen Heerstrasse einherwandelnden Scholastikern denjenigen herauszugreifen, welcher diesen Stoff am vollständigsten gesammelt, am subtilsten zerfasert, am systematischsten gruppiert, welcher Christliches und Aristotelisches am umfassendsten, wenn auch nicht am geschicktesten zu verbinden gesucht hat: das ist Thomas

[1] Ein weiterer Unterschied ist natürlich der der Form: dort die barbarische und durchaus nicht so „passende und notwendige" Kirchensprache, hier die Nachahmung klassischer Eleganz und die Hochschätzung poetischer und rhetorischer Ausdrucksweise. Darauf näher einzugehen, ist jedoch hier nicht der Ort.

von Aquino, der Klassiker des katholischen Ethos seit dem Mittelalter bis auf unsere Zeit.

Ihm steht freilich voran Petrus Lombardus, der Magister sententiarum, der in diesem seinem Hauptwerk von den Augustinischen Kategorien frui und uti ausgeht und die Ethik im dritten Buch, in der Lehre von der Menschwerdung unterbringt; er bezieht nämlich die Tugenden, die er zu den Dingen rechnet, quibus utendum est per quas fruimur summo bono i. e. deo, zunächst auf Christus und fragt, ob auch er sie besessen habe; doch verlässt er im weiteren Verlauf diese eingeschränkte Bahn, um die Tugendlehre in einer gewissen breiten Selbständigkeit zu behandeln und speziell noch von Lüge und Meineid ausführlich zu sprechen. Aber was wir bei dem Lombarden finden, treffen wir, nur vollständiger, bei Thomas wieder, und nur das Verdienst, das freilich keines ist, soll ihm ausdrücklich gewahrt werden, dass er die ethischen Lehren und Begriffsgruppen definitiv der Dogmatik zugewiesen und Glaubens- und Sittenlehre zu Einem System vereinigt hat. Und ebenso dürfen wir bei Albertus Magnus auf Thomas verweisen, dessen mehr berühmter als bedeutender Lehrer jener ist. Gerade seine selbständigste und eigentümlichste Leistung auf dem Gebiete der Ethik gehört überdies nicht in die Scholastik, sondern ihr werden wir da begegnen, wo wir von der Moral der Mystiker zu sprechen haben. Hier ist er eben nur zu nennen als der, welcher zwischen Petrus und Thomas in der Mitte steht, zum ersten Mal das ganze ihm von den Arabern gebotene Material aristotelischer[1] Philosophie verwertet und reproduziert, dabei von Petrus abhängig ist und dem Thomas den Bauplatz bereitet, auf dem dieser aus bereits zubehauenen Steinen sein grosses scholastisches System aufführen sollte, ein System, das darin zunächst den grossen Domen des Mittelalters ähnlich ist, dass es sowenig als diese fertig wurde. Aber über dieser Ähnlichkeit sollte man den gewaltigen Unterschied nicht vergessen, dass in jenen Gebil-

[1] Wenn er den auffälligen Titel der „grossen“ Moral des Aristoteles daher leitet, non ideo quod scriptura plus contineat sed quia de pluribus tractat, so zeugt übrigens diese Bemerkung von einer sehr klaren und richtigen Vorstellung über die aristotelischen Schriftwerke.

den von Stein die Schönheit der Form, die Leichtigkeit der himmelanstrebenden Türme, die feine Gliederung der Massen uns entzückt, während in diesen scholastischen Systemen die Hässlichkeit der Unform, die Gebundenheit an den überlieferten Stoff und die Schwerfälligkeit und Einförmigkeit der Gliederung mit ihren endlosen Distinctionen langweilig und öde uns entgegengähnt. Im Unterschied und Gegensatz zu Thomas näher auf Albertus einzugehen, hätten wir nur dann Veranlassung, wenn wirklich, wie Gass meint,[1] „Albert weniger als Thomas den Willen vom Verstand abhängig macht, da er zuletzt doch die Ursache seiner selbst sein solle“. Aber wenn auch einzelne Äusserungen in diesem Sinn gedeutet werden können, so vermag ich doch eine durchgreifende und die ethische Gesamtanschauung irgendwie erheblich modifizierende Verschiedenheit hierin umsoweniger zu erkennen, als denselben z. B. in seiner Kritik des Avicebron (Ibn Gebirol) anders lautende Stellen gegenübertreten; und überhaupt waren beide Scholastiker viel zu wenig selbständig und viel zu wenig klar über die Tragweite einer so oder so gefassten Äusserung über solche prinzipielle Fragen, als dass hierauf allzu grosses Gewicht gelegt werden dürfte.

So beschränke ich mich denn, wie gesagt, zunächst auf die Darstellung der Sittenlehre des Thomas von Aquino, in der die katholische Kirche und katholische Philosophie noch heute und seit der Encyclica Aeterni Patris vom Jahr 1879 heute wieder mehr als je die einzig richtige und absolut giltige Lösung aller hierher gehörigen Fragen finden zu können glaubt. Freilich erweckt der bei ihm wie bei den andern Scholastikern vorhandene unkünstlerische und einförmige Aufbau des Ganzen und die stilistische Unbeholfenheit zum Voraus keine günstige Meinung von dem Mann, und der Vorwurf der Borniertheit, welchen ihm Prantl[2] wiederholt macht, findet sich denn auch in der That auf ethischem Gebiete reichlich bestätigt. Thomas hat die Ethik und ethische Fragen in verschiedenen Schriften behandelt, so vor allem und zunächst in seinem Kommentar zur Ethik des Aristoteles, einer

[1] Gass, Geschichte d. christl. Ethik. Bd. 1, § 110. S. 325 s.
[2] Prantl, Geschichte d. Logik i. Abendlande. Bd. 3, S. 107 ss.

Jugend- und Schülerarbeit ohne selbständige Bedeutung, die nur für ihn und seine Entwicklung Wert hatte, weil er dabei die aristotelische Ethik gründlich kennen lernte; dann in seiner Erklärung zu den vier Büchern des Lombarden, die überhaupt vielfach kommentiert und seit Alexander von Hales durch die umfassende Ausbeutung des Aristoteles erweitert und ergänzt wurden; in seiner Summa de veritate fidei catholicæ, gewöhnlich nach ihrem Zweck Summa contra gentiles genannt; und endlich — wenn wir absehen von den kleineren Schriften und von gelegentlichen Beziehungen auf ethische Fragen — in seiner Summa theologica. Dieses Hauptwerk des Doctor angelicus enthält in der Hauptsache sein ganzes System und speziell die Ethik in einer besonders ausführlichen Gestalt, so dass wir uns im Folgenden wesentlich an sie halten dürfen und nur gelegentlich und aushilfsweise seine andern Schriften beiziehen werden.

Bekanntlich beschäftigte Thomas schon als Jüngling vor allem die Frage: was ist Gott? und dem entsprechend handelt der erste Teil der Summa — die Prima — von Gott, seinem Wesen, seiner Dreieinigkeit und seiner Thätigkeit als Schöpfer und Erhalter der Welt. Der zweite Teil zerfällt in zwei Abschnitte, die beide die Ethik des Thomas enthalten in der Weise, dass der erste — die Prima Secundae die allgemeinen ethischen Begriffe bespricht, während der zweite, die Secunda Secundae die spezielle Ethik zum Gegenstand hat. Der dritte unvollendete Teil — die Tertia — sollte von Christus als Spender der Gnade, von den Sakramenten und den letzten Dingen handeln, hat aber nur das erste und die Hälfte des zweiten Thema's bewältigt: mitten in der Lehre von der Busse bricht er plötzlich ab, Thomas starb vor seiner Vollendung im Jahr 1274. Bei der entsetzlichen Breite und der unkünstlerischen Anlage des Ganzen werden wir uns nicht wundern, dass es namentlich in dem in doppelter Gliederung aufgebauten zweiten ethischen Teil der Summe an vielfachen Wiederholungen nicht fehlt; indem wir diese in unserer Wiedergabe des Systems zu vermeiden suchen, folgen wir doch im Grossen und Ganzen dem Gedankengang des Thomas selbst, da er eben für

das System und für die Scholastik überhaupt charakteristisch genug ist.

Entsprechend dem Gang der Aristotelischen Ethik, von der Thomas, wie schon angedeutet, durchaus beeinflusst und abhängig ist, beginnt er mit der Frage nach dem letzten Zweck des Menschen, nach dem höchsten Gut: dieses besteht in der Seligkeit und diese wiederum in der visio des göttlichen Wesens, der assimilatio ad deum, welche wohl ein Thun, aber nicht eine Thätigkeit des Willens, sondern des Intellekts sein muss; sie beruht also wesentlich auf der Kontemplation, hinter der die vita activa in die zweite Linie zurücktritt. So zeigt sich schon hier der oft hervorgehobene Intellektualismus des Thomas, der dadurch nicht beseitigt wird, dass er ziemlich eklektisch die Lust als concomitans in den Begriff des höchsten Gutes mitaufnimmt, weiterhin die rectitudo voluntatis nennt, und instrumentaliter auch die bona corporis dispositio und überhaupt äussere Güter aller Art, selbst den Besitz von Freunden in denselben mit einschliesst.

Noch entschiedener als in der Lehre vom höchsten Gut tritt der Intellektualismus des Thomas in der Frage nach dem menschlichen Willen [1] zu Tage, zu der er nun weitergeht. Allein gerade hier zeigt sich der völlige Mangel an philosophischem Geist recht deutlich: über die Frage der Freiheit und Notwendigkeit kommt er so wenig zur Klarheit, dass er dieselbe nicht einmal richtig prinzipiell zu stellen und noch weniger die darin versteckten Schwierigkeiten zu durchschauen vermag. Er will dem Willen die Freiheit wahren, kann denselben aber von einer dreifachen Abhängigkeit nicht losmachen: denn während sich derselbe niemals von der Richtung auf sein natürliches und notwendiges Objekt, das Gute, entfernen kann, bleibt er doch durch den Intellekt einerseits und durch das sinnliche Begehrungsvermögen andererseits bestimmt; und dass der sich selbst bewegende Wille in letzter Instanz von Gott bewegt wird und auch von aussen durch denselben in Bewegung gesetzt werden kann, versteht

[1] Ausser den noch zu nennenden Schriften über Thomas im allgemeinen und seine Ethik insbesondere vergl. zu dieser Frage auch H. Siebeck, Geschichte d. Psychologie I, 2. S. 468 ss.

sich von selbst; die Kautel, dass Gott dabei nicht necessario eingreife, sondern sich an die Art des Willens, die eine freie sei, halte, ist nicht einmal eine äusserliche Lösung durch Worte. Noch mehr zeigt sich jene intellektualistische Neigung, den Willen der Vernunft unterzuordnen, namentlich bei der Besprechung der Begriffe intentio, electio, consilium, consensus und dergl., sowie in der Unterscheidung von fruitio und usus, wornach jene diesem übergeordnet auf den Endzweck sich bezieht und in der visio intellectus besteht, während dieser als Sache des Willens nur auf die Mittel gerichtet ist und doch der Direktion des Intellekts unterworfen bleibt. So wird man jedenfalls nicht fehlgreifen, wenn man den Thomas den Deterministen beizählt, obschon er es selbst nicht Wort haben will.

Was dann weiter den Gegensatz von gut und böse anlangt, so erklärt Thomas das Seiende als solches für gut; folglich ist das Böse nur Privation, nur Negation — eine Bestimmung, die allerdings mit seiner Lehre von einem natürlich gewordenen Stufen- und Gradunterschied alles Geschaffenen, somit auch der Menschen zusammenhängt und auf eine, dem christlichen Theologen jedenfalls selber nicht zum Bewusstsein gekommene pantheistische Neigung schliessen lässt.[1] Neben den guten und bösen giebt es auch an sich indifferente Handlungen, doch nur in abstracto; für das einzelne Individuum wird sich auch eine an sich indifferente Handlung jederzeit zu einer guten oder bösen gestalten. Denn während die sittliche Beschaffenheit einer solchen abhängt von der Bestimmung des ewigen Gesetzes, welches die Regel giebt, ist subjektiv das gut, was dem Gewissen gemäss ist; dagegen alles, was gegen das Gewissen ist, böse. Freilich kann dieses auch irren und dieser Irrtum dann selbst Sünde sein, wenn der Mensch zu wissen verpflichtet wäre. Dabei wird schon hier das Verdienstliche einer guten Handlung kurz gestreift und namentlich auch noch der wichtige Begriff des

[1] Auf diesen „Pantheismus" des Thomas von Aquino scheint mir Landerer in seinem Artikel über Thomas in der Herzog'schen Realencyklopädie und in seiner Dogmengeschichte (Manuskript) zu viel Gewicht zu legen. Vom christlichen Standpunkt aus ist die Verkennung der positiven Macht des Bösen weit bedenklicher.

bonum commune eingeführt, das der Mensch wollen muss, wenn er wirklich dem Willen Gottes angemessen handeln will, im Gegensatz zu den partikularen und egoistischen Willensakten des Einzelnen.

Und nun, nachdem er so eine Anzahl ethischer Grundbegriffe festgestellt hat, geht er über zur psychologischen Grundlegung der Moral, indem er sehr ausführlich die Lehre von den passiones bespricht. Dass er hierin genauer zu Werke geht als Aristoteles, ist zuzugeben; aber abgesehen von dem Einteilungsprinzip ist der Fortschritt hinaus über den Griechen kein wesentlicher, und die Fülle des Materials ist doch mehr nur eine Fülle von distinguierenden Worten als von feinen Beobachtungen. Im Gegensatz zu den Stoikern erklärt Thomas, dass die Affekte, obwohl ihr Sitz im sinnlichen Begehrungsvermögen liege, doch nicht als solche schon böse seien; übrigens sei es eigentlich nur ein Wortstreit, sofern es allerdings auch solche gebe, die an sich böse seien; im weiteren Sinn aber gehören auch die Gefühle der Lust und der Unlust zu den passiones. Den Einteilungsgrund entnimmt er dem sinnlichen Begehrungsvermögen und unterscheidet demnach begehrende und eifernde Passionen (concupiscibiles und irascibiles), von denen die ersteren auf das Gute als Ziel, die letzteren auf die Beseitigung der dem Guten entgegenstehenden Hindernisse gerichtet sind. Im konkupiscibeln Teile sind es die Gegensätze von Liebe und Hass, concupiscentia im engeren Sinn und Flucht (Begehren und Verabscheuen), Freude und Trauer; im irascibeln Hoffnung und Verzweiflung, Kühnheit und Furcht und der gegensatzlose Zorn, der mit Vernunft gepaart durchaus gerecht sein kann. Doch interessiert uns weder die weitere Distinktion und Verästelung dieser Passionen noch die Ordnung und Wertung derselben im einzelnen, da dieselbe weder ethische noch psychologische Bedeutung hat.

Auf dieser psychologischen Basis baut sich nun die Lehre vom Habitus auf, welcher als guter nichts anderes ist als — Tugend. Diese ist also ihrer Form nach ein Habitus, der teils ein natürlicher, teils ein erworbener, und als natürlicher ebensowohl in der menschlichen Natur überhaupt als in individuellen Anlagen begründet sein kann; die Frage der

Erbsünde spielt hier mit herein, welche zwar die naturalis inclinatio zum Guten nicht völlig aufhebt, andererseits aber in ihrer Wirkung doch paralysiert werden muss durch das unmittelbare Eingreifen der göttlichen Gnade, wodurch dem erworbenen der eingegossene Habitus zur Seite tritt. Auch kann der sittlich gute Habitus gemehrt, gemindert oder völlig aufgehoben werden, so dass die Übung und Gewöhnung im Guten von besonderer Bedeutung ist. Speziell wird dann die Tugend definiert als bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam deus in nobis sine nobis operatur. Aber die Bestimmung, sie sei qualitas mentis, gerät ins Schwanken, wenn Thomas daneben bald das Begehrungsvermögen, bald den Willen als das Subjekt der Tugend bezeichnet, und der Zusatz, quam deus in nobis sine nobis operatur, sollte eigentlich nur von der eingegossenen Tugend gelten.

Entsprechend der aristotelischen Einteilung unterscheidet auch Thomas intellektuelle und moralische Tugenden, denen er als christlicher Dogmatiker noch die sogenannten theologischen Tugenden beifügt. Der intellektuellen sind es drei: sapientia, scientia, intellectus, während die ars, die nicht auf das Thun, sondern auf das Machen gerichtet ist, nicht zu den Tugenden gezählt werden darf. Den Übergang von jenen zu den moralischen macht die prudentia, die eben die Herrschaft und Hegemonie des Intellekts über das Begehrungsvermögen vermittelt. Sie bildet mit der Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mässigkeit zusammen den Kreis der vier Kardinaltugenden. Weder die Einteilung derselben in solche, die circa passiones und circa operationes sind, noch die Bestimmung, dass die moralische Tugend in einer gewissen medietas bestehe, wird klar und einheitlich durchgeführt. Und vollends bleibt die dem Plotin entnommene Nebenteilung in virtutes politicae, purgatoriae, purgati iam animi und exemplares unausgebeutet. Die drei theologischen Tugenden sind dem Menschen notwendig, um das übernatürliche Ziel der visio dei zu erreichen; aber im Gegensatz zu den andern als erworbenen beruhen sie in Folge des Sündenfalls als eingegossene auf göttlicher Gnade: es sind die drei, Glaube, Hoffnung und Liebe. Die Frage nach der grösseren oder geringeren Vornehmheit und nach der Rangordnung dieser

zehn Tugenden beschäftigt den Scholastiker lebhaft: natürlich räumt er den intellektuellen den Vorzug ein vor den moralischen; unter diesen soll die Gerechtigkeit die erste Stelle einnehmen; unter den theologischen steht selbstverständlich die Liebe zuhöchst, welche ja nach scholastischer Lehre den übrigen und speziell dem Glauben erst seine Form giebt. Auch die Frage wirft er auf: ob im Jenseits diese Tugenden bleiben? Von Hoffnung und Glauben, an deren Stelle der Besitz und das Schauen tritt, verneint er das. Neben den Tugenden werden dann noch die sogenannten sieben dona[1] und die acht Seligkeiten genannt, von denen die ersteren als Habitus der Tugend verwandt, als Gaben des hl. Geistes zur Seligkeit notwendig, den Abschluss des Gebäudes bilden, dem ohne diese Zierraten doch gerade das Beste fehlen würde; klarer unterscheiden sich davon die Seligkeiten als Akte und Effekte der tugendhaften Persönlichkeit, als Leistung und Lohn zugleich.

Den Gegensatz zu der Tugend bildet der fehlerhafte Habitus, vitium, während einzelne böse Handlungen, peccata, neben jener hergehen können, ohne sie aufzuheben und auszuschliessen. Das führt sofort zum Unterschied der lässlichen und der Todsünden; daneben zerfallen dieselben in That- und Unterlassungs-, in fleischliche und Geistessünden, in Sünden des Herzens, des Mundes, der Hand, ihrem Objekt nach sind sie gegen Gott oder den Nächsten oder den Thäter selbst gerichtet. Nicht alle Sünden sind unter einander gleich; wenn dabei auch versucht wird, der Liebe eine prinzipielle Stellung anzuweisen und die Todsünden als das zu fassen, was wider (contra) die Liebe gefehlt wird, so bleibt diese ganze Scheidung in schwere und leichte Sünden doch im ganzen eine recht äusserliche, und wenn z. B. die fleischlichen Sünden als solche ohne weiteres leichter, aber entehrender genannt werden als die spirituellen, so ist hier oberflächlich generalisiert, was doch nur im individuellen Fall zutreffen mag.

[1] Es sind: intellectus, consilium, sapientia, scientia, pietas, fortitudo, timor, wie man sieht, eine etwas bunt gemischte Gesellschaft, gegen die Tugenden nicht recht abgegrenzt und stark intellektualistisch gefärbt.

Auch die Frage nach der Sünde aus Unwissenheit und im Affekt wird besprochen und in einer teilweise recht kasuistischen Weise beantwortet. Die Ursache der Sünde ist nicht Gott, obgleich das Positive daran, der actus, ohne göttliche Kausalität nicht gedacht werden kann; der Teufel wird ziemlich bei Seite geschoben, da er jedenfalls die Freiheit des Willens nicht aufheben kann. Dagegen rekurriert Thomas hier mit aller Energie auf die Erbsünde, deren sündlichen Charakter er darin begründet findet, dass der Mensch, ein Glied am Leibe der Gattung, dadurch auch mit dem erstmals sündigenden Stammvater derselben in Zusammenhang steht. Die Erbsünde bildet einen Habitus, aus dem heraus der Mensch sündigt, und dieser Habitus besteht auf der einen Seite in dem Mangel der iustitia originalis, welche als übernatürliches Gnadengeschenk dem Menschen ursprünglich mitgegeben war, so dass hiernach der natürliche Mensch als solcher mit Sünde behaftet erscheint; auf der andern Seite soll dadurch auch das Verhältnis der menschlichen Seelenkräfte gestört und in Unordnung geraten sein, und in diesem Sinn bezeichnet Thomas materialiter die concupiscentia als peccatum originale.[1] Als Wurzel aller Sünde erscheint die cupiditas oder avaritia, letztere speziell mit Bezug auf die bekannte Schriftstelle, dagegen steht beim Sündenfall der Hochmut am Anfang alles Bösen. Bei der Aufzählung der Hauptsünden hält sich Thomas an die Siebenzahl, andere haben bekanntlich acht angenommen. Der Sünde entspricht die Strafe, die entweder poena damni oder poena sensus ist, auch satisfaktorische Bedeutung haben kann und oft nur den Charakter eines heilsamen Leidens an sich trägt.

Mass und Regel aller menschlichen Handlungen ist das Gesetz, welches stets die Beziehung auf das bonum commune festzuhalten hat. Höchste Norm und Quelle aller anderen Gesetze ist die lex aeterna, die ratio divinae sapientiae, der

[1] Dass diese beiden Anschauungsweisen nicht stimmen, zeigt in der Kürze am besten Baur, Vorlesungen über die christl. Dogmengeschichte Bd. 2, S. 397 ss. Und dass die ganze scholastische Lehre von der iustitia originalis gegen alle Psychologie verstösst, braucht nicht erst gesagt zu werden.

alles Geschaffene unterworfen ist. Im Menschen offenbart sich dieselbe als lex naturalis, das dem menschlichen Herzen eingeschriebene Moralgesetz. Die menschlichen Gesetze als positive sind notwendig zur Erhaltung von Ruhe und Frieden unter den Menschen und zur Verwirklichung des Guten im Einzelnen, obgleich sie nur grössere Vergehungen verhindern können; sie sind natürlich veränderlich. Die lex divina ist ebenfalls ein positives Gesetz: im Alten Testament von Gott durch die Engel gegeben enthält sie vor allem die moralischen Vorschriften des Dekalogs, welche zur lex aeterna gehören, und von denen sich drei auf Gott, die sieben andern auf den Nächsten beziehen, übrigens alle absolut verpflichtend sind. Dagegen hat das Ceremonialgesetz keine verbindende Kraft mehr für den Christen, obgleich es gewissermassen des Dekorums wegen nach dem Erscheinen Christi noch eine Zeit lang beobachtet wurde; dagegen wäre es geradezu Todsünde (als Rückfall ins Judentum), es jetzt noch halten zu wollen. Ebenso vergänglich sind die praecepta iudicialia des Judentums. Rechtfertigende Kraft hatte das alttestamentliche Gesetz nicht, zumal da auch äussere, sinnliche Motive, die Aussicht auf Lohn oder Strafe vom Gesetzgeber zu Hilfe gerufen wurden. Dagegen hat diese rechtfertigende Wirkung das neutestamentliche Gesetz — denn unter den Begriff des Gesetzes stellt auch Thomas das Evangelium — als lex caritatis; es ist die Vollendung des alttestamentlichen Gesetzes, leichter als dieses und doch auch wieder in anderer Hinsicht schwerer. Als Gesetz der Freiheit enthält es neben den eigentlichen Geboten auch Ratschläge, durch welche der Mensch das übernatürliche Ziel leichter und besser erlangen kann, insofern sie ad bene esse virtutis perfectae pertinent. Deren sind es, nach den dreifachen Gütern dieser Welt, drei: zu verzichten auf irdischen Besitz, auf Sinnenlust und auf den eigenen Willen. Dieses Gesetz ist aber endlich auch ein Gesetz der Gnade: ohne Gnade kann der Mensch sein Ziel nicht erreichen; vor dem Fall konnte er durch sich selbst wenigstens die erworbenen Tugenden erlangen, bedurfte aber auch da schon zu den eingegossenen der göttlichen Gnadenhilfe; der gefallene aber ist zwar nicht unfähig zu allem Guten

(bonum particulare), aber das bonum commune und das bonum meritorium ist ihm nur mit jener Unterstützung möglich; zur Erhebung aus der Sünde, zur Erfüllung des Gesetzes, zum Erwerb der Seligkeit ist die Gnade notwendig, und selbst der Begnadigte kann nur Todsünden vermeiden, nicht auch die lässlichen, die er zu begehen nicht aufhört. Natürlich folgen nun wieder eine Reihe von Distinctionen: gratia gratum faciens und gratis data, habitualis und actualis, praeveniens und subsequens, operans und cooperans, die mit der Frage nach dem Mitwirken der menschlichen Freiheit, das Thomas nicht ganz ausschliesst, und nach der Verdienstlichkeit der guten Werke zusammenhängen, welche von Thomas mehr mit den Worten als im Geiste Augustins verteidigt wird. Diese ganze Lehre von der Gnade und der durch sie bedingten Rechtfertigung hat, wenn wir nur absehen von dem Begriff des Verdienstlichen, scheinbar etwas durchaus Protestantisches.[1] Allein der Ausdruck: infusio gratiae giebt doch dem ganzen Vorgang sofort einen andern, magischen Anstrich, der durch den Zusammenhalt mit der Lehre von der iustitia originalis noch verstärkt wird; da ist nichts psychologisch und moralisch vermittelt, sondern alles Zauberei, transmutatio, trotz des Vorherrschens des terminus a quo, der Sündenvergebung. Und wenn wir vollends die Lehre von dem doppelten Verdienst: ex condigno und ex congruo hinzunehmen, von denen das erstere einen dem ewigen Leben adäquaten Wert einer guten Handlung bezeichnet und ein Ausfluss der Gnade ist, das andere den rein menschlichen Wert einer solchen angeben will, sofern sie aus dem freien Willen hervorgeht, so ist diese Lehre religiös durchaus verwerflich und sittlich mindestens bedenklich; und dabei hilft die Bemerkung nicht, dass ja auch das Verdienst de congruo in letzter Instanz wieder Sache der Gnade und die principalitas meriti die caritas sei. Über den Begriff der Verdienstlichkeit wird stets vergessen werden, dass die göttliche Gnade es ist, welche das Gute schafft und es trotzdem nicht unbelohnt lassen will.

[1] Offenbar stellt aber Baur a. a. O. S. 438—447 diese Lehre des Thomas in ein zu günstiges Licht. Der „Determinismus" des Thomas ist nicht so prinzipiell und konsequent durchgeführt.

Dies der Gang der Prima Secundae. Der zweite Teil derselben handelt, wie schon gesagt, von der speziellen Moral, auf deren Nützlichkeit im Prologus ausdrücklich hingewiesen wird. Darauf werden der Reihe nach die drei theologischen und die vier Kardinaltugenden — und zwar diesmal gleich zusammengenommen mit den entsprechenden dona und beatitudines auf der einen und den entsprechenden vitia auf der andern Seite samt den zugehörigen Geboten des Dekalogs — im einzelnen durchgenommen. Aus der reichen Fülle des Gebotenen, wobei übrigens der Weizen nicht immer im Verhältnis steht zu der Menge scholastischer Spreu, möge zur näheren Charakteristik etwa das Folgende herausgehoben werden. Bedenklich wirkt in der Lehre vom Glauben die Unterscheidung einer fides informis und einer fides caritate formata: indem jene in dieser, die allein eine Tugend sein soll, nicht untergeht, sondern aufgehoben ist im Hegel'schen Sinne des Worts, wird ein rein intellektueller Akt, das theoretische Fürwahrhalten in den Kreis des sittlichen Lebens hereingerückt und mit demselben das ethische Moment verquickt. Ob die Ungläubigen auch Gutes thun können, ist gegenüber der fides informis, um welche es sich hier zunächst handelt, eine sittlich unbegreifliche Frage, ob sie nun bejaht oder verneint wird. Und weiter hängt damit die andere zusammen: ob es erlaubt sei, die Häretiker zum Wiedereintritt in die Kirche zu zwingen, beziehungsweise zu töten, wobei natürlich die ganze Intoleranz der damaligen Kirche auch theoretisch gerechtfertigt und dem Staate angesonnen wird, an solchen Ketzern die weltlichen Strafen zu vollziehen.[1] Auch der päpstliche Anspruch, Unterthanen ketzerischer Fürsten ihres Gehorsams zu entbinden, wird angesichts der möglichen magna fidei corruptio gut geheissen. Mit der Hoffnung als Tugend weiss auch Thomas nicht allzuviel anzufangen; eher gelingt es, der desperatio eine ethische Seite abzugewinnen, sofern sie als Folge der luxuria oder acedia, jener früher schon erwähnten Mönchskrankheit, erscheint. Von der Liebe wird auch hier wieder gelehrt, dass sie die forma aller übrigen Tugenden und somit die höchste unter ihnen sei. Kasuistisch genug klingt es, wenn von der Feindes-

[1] haeretici sunt compellendi, ut fidem teneant!

liebe gesagt wird, dass sie zwar im allgemeinen notwendig und geboten sei, im speziellen und extra articulum manifestae necessitatis aber nicht gefordert werden könne; Thomas ist geneigt, dies ad perfectionem consiliorum zu rechnen, wofür er sich doch schwerlich auf den Stifter des Christentums wird berufen dürfen. Ein berechtigter Gedanke liegt dem freilich zu Grunde, aber da Thomas die Liebe als Gefühl und als Tugend nicht zu unterscheiden und auseinanderzuhalten vermag, so kommt dieser Gedanke nicht zu klarer Entwicklung. Und ebenso kasuistisch wird entschieden, dass Gott mehr als das eigene Ich, dieses aber mehr als der Nächste zu lieben sei und dass auch unter den Nebenmenschen nicht alle gleich geliebt werden müssen, sondern z. B. die Blutsverwandten mehr als die Guten u. dgl., was wieder beweist, dass Thomas zwischen der Liebe als Affekt und als tugendhafter Gesinnung nicht genügend unterscheidet; und überdies hat er die aristotelische Lehre von der Freundschaft recht ungeschickt damit verquickt. Endlich wird hier auch die Frage nach dem Ärgernis geben und nehmen in derselben äusserlichen Weise abgehandelt.

Darauf folgen die vier Kardinaltugenden. Die prudentia beginnt den Reigen und wird nun definitiv dahin bestimmt, dass sie es nur mit den Mitteln, nicht mit dem Zweck selbst zu thun habe und die medietas bestimme, in der die Tugend überhaupt besteht. Dabei weiss Thomas übrigens die tugendhafte Klugheit, welche auf das bonum commune gerichtet ist, von der unvollkommenen Klugheit zu unterscheiden, die auch den Bösen innewohnen kann. In die Lehre von der Gerechtigkeit wird die ganze damalige Anschauung von Recht und Unrecht, von Handel und Wandel, Politik und Nationalökonomie mit aufgenommen. Die Einteilung in eine iustitia commutativa und distributiva ist dem Aristoteles entlehnt. Im Einzelnen wird die Berechtigung der früher bekanntlich von der Kirche verpönten Todesstrafe, das Verwerfliche des Selbstmords, das Recht der Notwehr und des Notdiebstahls und daneben auch das des Privateigentums nachgewiesen. Neben einer kasuistischen Untersuchung dessen, was im Handelsverkehr zulässig sei, wird auch die Frage aufgeworfen, ob der Handel als solcher erlaubt sei, und die

sittliche Bedeutung und Berechtigung desselben in seiner Beziehung auf das bonum commune, das auch er zu schaffen berufen sei, gefunden, dagegen der Handel um des eigenen Vorteils willen für verwerflich erklärt und im ganzen doch das Ehrenhafte desselben nicht genügend gewürdigt. Auch das Zinsennehmen wird wie der Wucher vollständig verworfen, dagegen in einer sittlich recht bedenklichen Weise dem Christen erlaubt, Geld auf Zinsen zu entlehnen und so die Sünde anderer zu guten Zwecken zu benützen! Unter den zur Gerechtigkeit gehörenden virtutes annexae nennt Thomas auch die religio, welche somit eine moralische, keine theologische Tugend sein soll, die Pietät gegen Vaterland und Verwandte und die Wahrheitsliebe, die ihm Anlass zu einem Exkurs über die Lüge giebt: im Anschluss an den Lombarden und weiterhin an die Aufstellungen Augustins werden neben der eigentlichen, perniciosen Lüge die beiden minder bedenklichen Arten der dienstwilligen und der Scherzlüge genannt; einen freieren Standpunkt gewinnt er dabei freilich so wenig als seine Vorgänger und begnügt sich, sie zwar als Sünde zu verwerfen, aber als bloss lässliche Sünden doch wieder durch ein Hinterthürchen einzulassen. Natürlich fallen unter die Gerechtigkeit alle Vorschriften des Dekalogs, welche hier im einzelnen erörtert werden, wiewohl sie bereits unter dem Gesichtspunkt des Gesetzes und der Liebe (gegen Gott und gegen den Nächsten) betrachtet worden sind. Die T a p f e r k e i t mit ihren zahlreichen Annexen können wir übergehen, sie bietet nichts Eigentümliches. In der Lehre von der t e m p e r a n t i a wird die Fastenpraxis der Kirche gerechtfertigt: der sittliche Wert des Fastens besteht nach Thomas in der Unterdrückung der concupiscentia, der Erleichterung der contemplatio und der satisfactio für begangene Sünden; für den Laien freilich handelt es sich einzig darum, den darauf bezüglichen Geboten der Kirche zu gehorchen. Die Virginität wird natürlich höher geachtet als das eheliche Leben, dagegen das Martyrium und das Mönchtum ihr übergeordnet. Bei dieser Gelegenheit werden geschlechtliche Dinge mit grosser und teilweise doch unseren Anschauungen von Dezenz weit übersteigender Ausführlichkeit besprochen. Die Tugend der humilitas gegenüber

der superbia, die den Sündenfall herbeiführte, giebt zu ausführlichen Distinktionen Anlass und führt überdies zu einem wiederholten längeren Exkurs über den Sündenfall und seine Folgen. Wie es freilich mit dieser humilitas stimmen soll, dass Thomas an anderer Stelle der aristotelischen Tugend der Megalopsychie das Wort redet, hätte er wohl selbst nicht zu sagen gewusst. Mit Einzelheiten z. B. über das Recht der Frauen, sich für ihre Männer zu putzen und zu schmücken, schliesst dieser Teil der speziellen Ethik.

Es folgt noch die besondere Moral für die einzelnen Stände. Hier werden zuerst gewisse ausserordentliche Gnadengaben besprochen, darauf der Vorzug des kontemplativen vor dem aktiven Leben näher begründet. Noch einmal zeigt sich hier zum Schluss der Intellektualismus des Doctor angelicus, und dabei ist es interessant zu sehen, wie fantasielos ein Scholastiker über das höchste Stadium dieses beschaulichen Lebens, über die Ekstase sich äussert und wie vergeblich er sich abmüht, gewisse mystische Zustände auf den Begriff zu bringen, die ihm offenbar nur unter dem übrigens nicht von ihm erfundenen Bild einer kreisförmigen, geraden und schrägen Bewegung, nicht aber in Wirklichkeit klar geworden sind. Der Vergleich mit Maria und Martha wird ausgiebig zu Hilfe genommen und schliesslich dahin resolviert, dass das aktive Leben allerdings zeitlich stets das erste sein müsse, dass es aber das kontemplative Leben ebensowohl hindere als fördere. Nun folgt die Lehre von den verschiedenen Ständen und ihren Pflichten, und dabei handelt es sich hauptsächlich um den status perfectionis, in dem sich die Religiösen und die Bischöfe befinden. Wohl giebt er zu, dass nicht jeder in statu perfectionis auch wirklich vollkommen sei und umgekehrt nicht jeder wirklich Vollkommene diesem Stande angehören müsse. Aber im ganzen und grossen verteidigt er doch auch hier wieder nur die Praxis der Kirche, das Recht der Bischöfe, deren Stand der vollkommenste ist, und das Ordensinstitut der Mönche, speziell der Bettelmönche, denen er ja selbst angehört. Ihre drei Gelübde, die den drei consilia entsprechen, werden eingehend begründet und speziell das damals doch nicht ganz unangefochtene Recht

zu betteln für sie in Anspruch genommen. Obenan stehen natürlich auch unter den Mönchen die, welche den Hauptwert auf das beschauliche Leben legen.

Bezeichnend ist, dass von den übrigen Ständen in diesem Abschnitt keine Rede ist: damit charakterisiert sich die Moral des Thomas so recht als die des Bettelmönchs. In einer besonderen Schrift: de regimine principum hat er ja allerdings über Rechte und Pflichten des Königtums gehandelt. Aber wie beim einzelnen Menschen Natürliches und Übernatürliches, menschlich Erworbenes und göttlich Eingegossenes, Moralisches und Theologisches auseinander fällt, so bleibt auch im Staat der höhere Zweck der Leitung des Priestertums überlassen: der König ist dem Papste unterthan, und dieser kann wie schon erwähnt, die Unterthanen ihres Gehorsams gegen ihn entbinden; und ebenso tritt auch hier die intellektualistische Richtung vielfach und ganz entschieden zu Tage, welche eine richtige Würdigung der materiellen Kultur verhindert. Im übrigen aber steht die Politik des Thomas in keinem wesentlichen Zusammenhang mit der Ethik im engeren Sinn, die er auch als Monastik von jener unterscheidet. Nur dass er natürlich auch hier von Aristoteles abhängig ist, vor allem in seinem Kommentar zu dessen Politik. Eigentümlich ist höchstens der Wert, den er auf die richtige Auswahl des passenden Ortes bei Gründung einer staatlichen Gemeinde legt: ein tieferes Verständnis für den Zusammenhang von Land und Leuten scheint hier allerdings bereits heraufzudämmern. Die Leibeigenschaft vermag auch er im Anschluss an Aristoteles zu rechtfertigen und aus diesem sogar seine Verwerfung der Gottesurteile zu begründen. Auf seine Ansicht vom Recht der Revolution, wornach es erlaubt sei einen Tyrannen zu entfernen und abzusetzen, nicht aber ihn zu töten, werden wir an anderer Stelle noch zurückkommen.[1]

[1] J. J. Baumann, die Staatslehre des h. Thomas von Aquino 1873, hat aus den vier Schriften: de regimine principum (I. II, cap. 1—4), de regimine Judaeorum, Kommentar zu Aristoteles' Politik und theologischer Summe die politischen Ansichten des Thomas zusammengestellt, hat sich aber bei der politischen Tendenz seiner Schrift auf wörtliche Anführungen beschränkt, so dass weitere Gesichtspunkte fehlen.

Im dritten Hauptteil der Summe, der, wie schon erwähnt, nicht vollendet und daher aus andern Werken des hl. Thomas zu ergänzen ist, gehört von dem, was über die Sakramente gesagt wird, manches noch in das Gebiet der Ethik. Namentlich ist es das Sakrament der Busse, das eine stark moralische Seite hat. Auch hier wird die kirchliche Praxis gerechtfertigt, wie wir sie noch näher kennen lernen werden. Dabei weiss übrigens Thomas das Sakrament von der Bussstimmung, den äusseren Akt von der inneren Tugend der Busse nicht recht zu unterscheiden. In der Lehre von der contritio zeigt er eine nicht geringe moralische Laxheit, wenn er warnt, man solle nicht ängstlich fragen, ob nicht am Ende der Schmerz über die zeitlichen Strafübel grösser sei als der über die Sündenschuld. Der seelsorgerische Opportunitätsstandpunkt tritt somit in den Vordergrund und die Moral muss sich fügen. Und ebenso wird die Notwendigkeit der Beichte mehr kirchlich als ethisch nachgewiesen. Die Satisfaktion hat ein doppeltes Gesicht, ein juridisch nach rückwärts gewendetes zur Ausgleichung früherer Schuld und Abbüssung der in der Absolution nicht erlassenen zeitlichen Strafen, wobei die Stellvertretung nicht ausgeschlossen ist; und ein mehr ethisch vorwärts gerichtetes als Heilmittel gegen den Rückfall in die frühere Sünde. Neben den allgemeinen von Gott verhängten Züchtigungen sind es besonders Fasten, Almosengeben und Gebet, welche als Werke der Genugthuung von der Kirche auferlegt werden; über sie hatte Thomas in dem Abschnitt über die Liebe, die religio und die temperantia schon ausführlich gesprochen. Auch die Vollmacht des Papstes, aus dem durch die überverdienstlichen Leistungen Christi und der Heiligen angesammelten thesaurus gratiae [1] Ablässe zu erteilen ohne Rücksicht auf den Glauben und die Andacht des Empfängers, und die Wirksamkeit solcher Ablässe auch über das diesseitige Leben hinaus, wird verteidigt und gegen eine vom sittlichen Standpunkt aus dagegen erhobene Opposition in Schutz genommen, und damit der schlimmste Aus-

[1] Diese Lehre vom Schatz der Kirche hat Alexander von Hales zur Unterlage der Ablasstheorie gemacht.

wuchs der katholischen Lehre, welcher den einfachsten Grundgedanken jeder echten Sittenlehre diametral zuwiderläuft, gutgeheissen. Die Objektivität der Kirche, das zeigt sich gerade in der Sakramentslehre deutlich, hat die Subjektivität vollständig zurückgedrängt, und ihr gegenüber kann daher das Ethos des Einzelnen nicht mehr zur Geltung kommen: das Sakrament als kirchliche Handlung wirkt unabhängig von der sittlichen Persönlichkeit nicht nur des spendenden Priesters, sondern bis auf einen gewissen Grad sogar unabhängig von der des Empfängers, und so kann uns auch die Veräusserlichung der ethischen Anschauung, wie sie in der Lehre von den überverdienstlichen Leistungen, der Ansammlung solcher von der Persönlichkeit losgelöster guter Werke und der Übertragung auf andere minder sittliche Personen zu Tage tritt, nicht mehr Wunder nehmen. Dabei verhüllt die Berufung auf die mystische Einheit zwischen Verdienenden und Empfangenden (unitas corporis mystici), wie sie Thomas nach seines Lehrers Albert Vorgang einlegt, nur mühsam das geradezu Unsittliche dieser ganzen Lehre, woran ja die katholische Kirche 250 Jahre später in Trümmer geschlagen werden sollte.

So habe ich, im ganzen mich streng an die Anordnung des Thomas selbst haltend, den zweiten Teil seines gross angelegten Lehrgebäudes zur Anschauung zu bringen versucht und dabei auch — freilich mehr nur leicht darüber hinstreifend — Griffe in die reiche Fülle des Einzelmaterials gethan, um das, was mir davon besonders charakteristisch für Methode und Geist des Ganzen erschien, herauszuheben, nicht aber um auch nur annähernd dieses Ganze wiedergeben oder erschöpfend darstellen zu wollen. Das ist nicht möglich, ist auch nicht nöthig. Dabei haben die kritischen Ausblicke, welche ich da und dort gethan, gezeigt, dass bei mir von „Bewunderung“ für das System des Aquinaten und dessen Verdienst keine Rede ist. Die Massenhaftigkeit und Quantität allein thuts nicht, der Fleiss allein macht keinen Philosophen, selbst die Feinheit „des Filigrans“ giebt der Arbeit noch keinen besonderen Wert. Was von dem System einer Ethik doch in erster Linie verlangt werden muss, das ist

eine wenn auch nur äusserliche Einheitlichkeit der Komposition; und diese fehlt bei Thomas ebenso wie noch andere Eigenschaften eines guten Schriftstellers. Es ist ihm namentlich weniger als manchem minder bedeutenden Scholastiker gelungen, Aristoteles und Platonismus auf der einen, die kirchliche Praxis und Augustin auf der andern Seite und daneben wieder die einzelnen Glieder dieser zwei Paare unter einander zum Zusammenklang zu bringen. Nicht das ist zunächst die Frage, ob Thomas christliche Ideen dem Aristoteles zu lieb preisgegeben, sondern ob er beide auch nur in eine widerspruchslose und äusserlich einheitliche Form zu giessen vermocht habe, und das ist, wie schon eine oberflächliche Betrachtung zeigt und wie sich beim näheren Eingehen auf das Einzelne hundert und hundertmal herausstellt, auf gar keinem Punkte der Fall. Das lehrt gleich der erste Blick auf Form und Methode seiner Moral: wenn auch der deskriptive Charakter derselben, die nach dem Vorgang des Aristoteles wesentlich Tugend-, in zweiter Linie Güterlehre ist, entschieden überwiegt, so fehlt doch das imperative Element nicht, das die christliche Ethik des Katholizismus nicht bei Seite lassen durfte, da ihr das Christentum überhaupt unter der engen Kategorie einer nova lex geläufig ist; das ist jedoch keine „Ergänzung“, sondern ein Nebeneinanderherlaufen von zwei völlig verschiedenen Standpunkten. Damit hängt natürlich zusammen der Mangel eines einheitlichen Prinzips und Geistes. Zwar versucht man, ein solches Prinzip bei Thomas zu finden und einerseits den göttlichen Willen formal als die höchste Norm, andererseits die Liebe als den materiellen Kern seiner Ethik nachzuweisen. Allein abgesehen davon, dass für Thomas, dem das Göttliche durchaus unter die metaphysische Kategorie des Seins, nicht ethisch unter den Begriff des Willens oder der Liebe fällt, Form und Inhalt sich nicht einmal decken würden, abgesehen hievon ist ein solcher Versuch nichts als eine Eintragung fernliegender Dinge, wie sie der Wunsch, es möchte so sein, nicht die Wirklichkeit diktiert hat: der göttliche Wille könnte nur für den im Hintergrund stehenden imperativen Teil der Thomistischen Ethik als formales Prinzip zu verwerten sein, für die ganze Tugendlehre

im engeren Sinn kann er nicht in Betracht kommen; und die Liebe hat nicht nur mit den der aristotelischen Ethik entnommenen Teilen nichts zu thun, sondern reicht überall da nicht aus, wo die Gerechtigkeit als göttliche oder menschliche Eigenschaft in den Vordergrund tritt; und endlich zeigt die Rechtfertigung aller katholischen Intoleranz zur Genüge, dass der Geist der Liebe dieses System nicht durchdrungen hat. Wohl aber ein anderer Geist: freilich auch nicht der griechische, obwohl wir allüberall auf aristotelische Bestimmungen stossen; aber die aristotelische Ethik, wie wir sie hier treffen, ist nur Totengebein, ist alles Geistes, ist aller frischen Lebensfarbe beraubt, ist Technik und nichts als Technik. Und es fehlt ebenso der sittlich-religiöse Geist des ursprünglichen Christentums, der ist längst überwuchert von dem kirchlichen Geist des Mittelalters und von dem mönchischen Geist des Standes, dem Thomas angehört. Dieser Geist aber ist überhaupt kein ethischer. Und darum ist nicht der Intellektualismus das Schlimmste an der Thomistischen Moral: es ist das ein Vorwurf, den unsere Zeit Thomas zu machen kaum ein Recht hätte und den ich auch in gewissem Sinn für gar keinen so schlimmen anzusehen geneigt bin. Allein dieser Intellektualismus nimmt hier die Form mönchischer Beschaulichkeit an, die nichts wissen will von den ethischen Aufgaben des Lebens und der sie umgebenden Welt, sondern sich dualistisch gegen das ganze sinnliche Leben wendet und dieses als böse verwirft, obgleich sie mit der Sündhaftigkeit des Menschen doch nicht recht Ernst macht und den christlichen Begriff derselben pantheistisch verflüchtigt. Und es ist der Geist des mittelalterlichen, d. h. in die Fesseln des kirchlichen Dogmas geschlagenen unfreien Denkens, das deswegen den Menschen nicht sittlich leiten und beherrschen kann, weil es selbst nicht weiss und wissen soll, was gut und böse ist, sondern sich erst von der Kirche sagen lassen muss, was — nicht sittlich, sondern kirchlich erlaubt oder unerlaubt, Recht oder Unrecht sei.

Preis- und hingegeben ist somit das Individuum und sein Ethos in letzter Instanz an die objektive Macht der Kirche: die Veräusserlichung ist davon die notwendige Folge, und sie wird in

der Praxis noch weit schlimmer sein als in der Theorie; und weil auch hier wieder der Mönch das Lebensideal ist, so ist die Verengung der sittlichen Aufgabe die zweite Folge: die Thomistische Ethik ist eine Moral für Bischöfe und Bettelmönche, aber nicht für Menschen.

Wenn der Thomismus auf dem Gebiete der Ethik die höchste Leistung des Katholizismus sein sollte — und katholische Theologen behaupten es —, so ist das in der That bedenklich; und doppelt bedenklich, weil ja Thomas nicht nur als Lehrer der Vergangenheit von seiner Kirche hochgeschätzt, sondern weil er auch unserer Zeit wieder als Lehrer angepriesen wird und sein System auch für die Gegenwart massgebend sein soll. Die Reformatoren haben wohl gewusst, warum sie Thomas so heftig bekämpften: sie bekämpften in ihm den Katholizismus überhaupt; was von seiner Sittenlehre gesagt wird — wir werden das noch näher sehen —, gilt von der Sittlichkeit des Katholizismus und der katholischen Kirche selbst. Wäre darum am Ende auch von dieser zu sagen: die Quantität thut's nicht, der Geist allein macht sittlich; treibt ihr also diesen aus, so vertreibt ihr damit auch das Ethos, damit auch die Triebkraft des sittlichen Lebens und der sittlichen Entwicklung und raubt dem Einzelnen wie der Gesamtheit das Höchste und Beste, was sie haben?[1]

---

[1] Neben den beiläufig schon genannten Schriften und ausser den Werken des Aquinaten selbst sei hier speziell noch hingewiesen auf: Karl Werner, der heil. Thomas von Aquino. 3 Bde. 1858, und auf Anton Rietter, die Moral des hl. Thomas von Aquino. München 1858 — beide vom thomistischen Standpunkt aus. Was Gass a. a. O. § 115 von Werner sagt: „breit excerpierende Darstellung", gilt noch in weit höherem Mass von Rietter, der seine kritiklosen Auszüge nur ab und zu durch die Versicherung unterbricht, dass Thomas hoch über dem Heiden Aristoteles stehe. Auf seinen Versuch, dem Thomas ein ethisches Prinzip zu imputieren (S. 69—92) ebenso wie auf die wohl auch noch zu günstige „Würdigung" desselben in § 115 bei Gass ist in den letzten Abschnitten des Textes speziell Rücksicht genommen. Weiter nenne ich noch Überweg-Heinze a. a. O. § 31, J. Baumann, die klassische Moral des Katholizismus (philos. Monatshefte, Bd. XV, S. 449 ss.) und R. Eucken, d. Philosophie d. Thomas v. Aquino und die Kultur der Neuzeit (in d. Zeitschr. f. Phil. u. phil. Kritik, Bd. 87, H. 2. 1885). Gute Bemerkungen finden sich auch bei Redepenning, über den Einfluss der aristotelischen Ethik auf die Moral des Thomas von

8. Gegenüber der grossen Bedeutung, welche das „System“ des hl. Thomas an und für sich, wie als Vorbild und Quelle für viele Nachfolger und Nachahmer gehabt hat, treten die gleichzeitigen und späteren scholastischen Ethiker so sehr in Hintergrund, dass wir uns bei ihnen, soweit sie nicht in ganz besonderer Weise Abweichungen und Eigentümlichkeiten zeigen, kurz fassen und uns wesentlich auf die Darstellung dieser Besonderheiten beschränken können. Zunächst ist hier Johannes von Salisbury zu nennen, ein Schüler Abälards und älter als Thomas, in dessen Policraticus, wie mir scheint, der gesunde Verstand des Engländers und eine gewisse allgemeinere, klassisch angehauchte Bildung reagiert gegen die unfruchtbare Gelehrsamkeit der Scholastik. Noch mehr ist dies bekanntlich der Fall in seinem Metalogicus, wo er gegen die Wortklauberei und Spitzfindigkeit der Dialektiker und selbst gegen die astutiae und argutiae des Aristoteles zu Felde zieht, an die Stelle des logischen den rhetorischen Gesichtspunkt in den Vordergrund schiebt und dem leeren Schulgezänke gegenüber den praktischen Standpunkt des Nützlichen geltend macht, weshalb er dann auch in der Ethik die Krone aller Wissenschaften sieht.[1] Ein gewisser Mangel an dialektischer Schärfe und logischer Ordnung ist daneben aber auch in jener ethischen Schrift, dem schon genannten Policraticus, zu bemerken; die zwar den weiteren und freieren Geist eines mit grösseren Verhältnissen bekannten Mannes da und dort erkennen lässt, aber schriftstellerisch betrachtet einen peinlichen Eindruck macht: einen grösseren Wirrwarr, ein grösseres Durcheinander, sinnlosere Gedankensprünge und Wiederholungen desselben Themas kann man sich kaum denken. Es hängt dies auch mit seinem philosophischen Eklektizismus zusammen, zu dem er sich ausdrücklich bekennt, und zwar unter Berufung auf den ihm offenbar geistesverwandten Cicero in der akademischen Form desselben: die

Aquino. 1875. Endlich sei an die schon wiederholt zitierten Werke von Neander und Feuerlein erinnert und ganz besonders noch an den oben genannten Biographen des Thomas, K. Werner in seinem Grundriss einer Geschichte der Moralphilosophie. 1859.

[1] Über ihn als Logiker s. Prantl a. a. O. Bd. 2, S. 232–258, und die kleine, aber geistreiche Monographie von Herm. Reuter. 1842.

Probabilitätslehre dieser Schule und der moralische Anstrich ihres prinziplosen Philosophierens mochte ihn besonders anmuten, etwas wie Blasiertheit empfiehlt dasselbe solchen skeptischen Naturen.

Inhaltlich stellt sich der Policraticus die Aufgabe, die nugae curialium zu kennzeichnen und den vestigia philosophorum kritischen Auges nachzugehen. Er beginnt wie billig mit dem Reichtum und irdischen Glück überhaupt, das er wiederholt die Stiefmutter der Tugend nennt. Darauf redet er von der Jagd, die je nach Zeit, Ort und Personen erlaubt oder unerlaubt ist, ebenso wie Würfelspiel und Musik, wogegen er von der Schauspielkunst abfällig urteilend sagt: turpe est esse histrionem. Dass er es trotzdem dem guten und weisen Mann gestattet, ab und zu einmal einem Schauspiel zuzusehen, erinnert an die zweifelhafte Moral des Thomas in der Frage nach dem Zinsnehmen und ist für die Laxheit der scholastischen Sittlichkeit überaus bezeichnend. Ein breites und vielfach sehr ordnungsloses Gerede über Zeichen, profetische Träume, Wahrsagekunst und Mathematik, die er mit all dem andern zusammenwirft und via damnationis nennt, führt ihn auf die Frage nach dem Verhältnis der menschlichen Freiheit zur Notwendigkeit und göttlichen Providenz, ohne dass er darüber mehr als das Landläufige zu sagen wüsste. Charakteristisch für den opportunistischen Standpunkt des Mannes ist, dass er, der sonst in seinem Urteil nicht zurückhält, zwar über die Widersprüche der ärztlichen Theoretiker sich lustig macht, den praktischen Ärzten gegenüber aber sehr vorsichtig ist und das so begründet: in manus eorum exigentibus peccatis meis nimis frequenter incido. Besser kann sich dieser ethische Hofmann und höfische Sittenlehrer nicht kennzeichnen.

Ziemlich abrupt wendet er sich darauf der Frage der salus publica und universalis zu und kommt hier auf den schönen Gedanken: omnis virtus, angelica vel humana, quoddam divinitatis vestigium est, rationali creaturae quodammodo impressum, den er freilich sofort spezifisch christlich von einer Einwohnung des hl. Geistes deutet. Der Pflege der Tugend geht aber das Wissen voran, zu dem wir teils

durch die Anstrengung der natürlichen Vernunft teils durch die Offenbarungen der Gnade gelangen. Dieses Wissen, das zur Tugend führt, ist wesentlich Selbsterkenntnis, die einen vierfachen Erfolg hat: Vorteil für sich selbst,[1] Liebe zum Nächsten, Verachtung der Welt und Gottesliebe. Wir helfen dem Zusammenhang etwas nach, wenn wir sagen: als Haupthindernisse dieser Selbsterkenntnis bezeichne er den Hochmut, die Wurzel aller Übel und die Sinnlichkeit (concupiscentia), den schlimmsten Aussatz, der uns allen anhaftet. Alsbald aber wendet er sich wieder dem Einzelnen zu und zwar, wie das dem Kenner des Hoflebens besonders nahe liegen mochte, dem Laster der Schmeichelei, und vergleicht Angesichts der Häufigkeit desselben das Leben mit einer Komödie, wo jeder eine ihm fremde Rolle spiele, korrigiert sich aber in einer pessimistischen Anwandlung und unter Berufung auf Hiob alsbald: einer Tragödie vielmehr als einer Komödie sei dasselbe ähnlich, denn der Ausgang fast von allem sei traurig. Doch ganz so schlimm ist es nicht: mundus suos habet Elysios: selbst ohne Glauben giebt es — auch bei Heiden — ein Bild, einen Schatten der Tugend, der Achtung verdient; wer aber vollends die wahre Tugend hat, die in der Kenntnis und Verehrung Gottes besteht, von dem sagt er mit hübschem Wortspiel: de alto virtutum culmine theatri mundum despicit. Wieder folgen Einzelheiten über promissarii und munuscularii, über wahre und falsche Freundschaft u. dergl. in einem mehr oder weniger losen Zusammenhang mit der Schmeichelei. Eine merkwürdige Moral ist dabei die, dass man einem Tyrannen schmeicheln dürfe, weil man ja auch das Recht habe, ihn als hostem publicum zu töten. Das führt dann auf den Unterschied zwischen Tyrannen und guten Fürsten und giebt zu einer Art Fürstenspiegel Anlass. Dass der Freund von Thomas Becket, dem das Buch zugedacht war und den er durch dasselbe vom Hofleben los lösen und für den kirch-

---

[1] utilitatem sui: Gass a. a. O. § 107 übersetzt es, wenn er wirklich an die Stelle l. III, 2. denkt, mit: „Rechtlichkeit des eigenen Wandels“ — weder dem Wortlaut noch dem Zusammenhang nach richtig; heisst es doch kurz vorher: qui se ipsum ignorat, quid utiliter novit?

lichen Standpunkt gewinnen wollte, dabei den Satz verficht, der Fürst sei der Diener des Priestertums, wird uns nicht wunder nehmen; und ebenso gilt der schöne Gedanke: probatio dilectionis exhibitio operis est, mehr von den Werken des kirchlichen Kultus als von denen humaner Nächstenliebe.

Aus der Politik taucht Johannes erst im siebenten Buche wieder auf, um nun zu dem zweiten Teil, den verschiedenen Lehrmeinungen der Philosophen, überzugehen. Wie schon gesagt, tritt auch hier der praktische Gesichtspunkt in den Vordergrund: das Ziel der Philosophie ist kein bloss theoretisches, alle ihre Vertreter und Schüler streben nach der wahren Glückseligkeit, und dazu führt nur ein Weg — quasi strata regia —, die Tugend. Sie ist felicitatis meritum, wie umgekehrt das Glück virtutis praemium; sie umfasst omnia agenda, das Glück omnia optanda; und darum irren die, qui virtutem verba putant ut lucum ligna. Den sieben Schlüsseln, welche die Pforte der Weisheit erschliessen, treten dann im achten Buch die sieben Kardinallaster entgegen, zu denen ihn die Rüge des Ehrgeizes und der Heuchelei weiterführt: er handelt von ihnen im ausdrücklichen Anschluss an die Moralia Gregors, ohne dass er hiebei wesentlich Neues beizubringen wüsste. Sie knechten den Menschen, und doch ist der Mensch nur soweit tugendhaft als er frei ist. An der Ehe hebt er das Lästige und Beschwerliche hervor, wofür die christlichen Asketen seit Hieronymus die Gründe von Theophrast zu entlehnen pflegten. Aufs neue springt er dann zu den Tyrannen zurück, deren Ermordung jetzt geradezu als ehrenvoll und unter Anführung vieler Beispiele gutgeheissen wird. Mit einem heftigen Ausfall gegen die wiederholt bekämpften Epikureer schliesst das Buch, das schriftstellerisch verfehlt doch den Vorzug einer gewissen Originalität und Individualität besitzt und darum trotz der im Grunde geringen Ausbeute für die Ethik ausführlicher besprochen zu werden verdiente.[1]

---

[1] Ausser der Monographie von Reuter vergl. über Johannes von Salisbury noch Gass, Prantl und Überweg-Heinze a. a. O. § 24.

Noch einmal ist auf den Punkt hinzuweisen, der für Johannes charakteristisch ist: ich meine seine Belesenheit und Vertrautheit mit klassischen Schriftstellern, die man auch seinem Stil anmerkt: neben Cicero wird besonders noch Plutarch genannt, die griechischen Philosophen werden oft erwähnt, Beispiele aus der alten und zeitgenössischen Geschichte angezogen und römische Dichter neben christlichen unter dem Namen Ethicus zusammengefasst. Doch will das wenig besagen gegenüber der geradezu stupenden Zitatenfülle bei Vincentius von Beauvais, zu dem wir nun übergehen. Unter seinen Schriften finden sich zwei Bearbeitungen der Ethik — das vierte und fünfte (nach anderer Zählung das fünfte und sechste) Buch des sogen. Speculum doctrinale und das Speculum morale, welches zwischen dem Speculum doctrinale und historiale in die Mitte gestellt, schon im Prolog erwähnt wird. Trotzdem ist dieses speculum morale unecht, was schon längst nachgewiesen und neuerdings nochmals von Gass[1] eingehend begründet worden ist und wovon sich auch jeder aufmerksame Leser alsbald überzeugen kann und muss. So haben wir es denn zunächst nur mit dem Abschnitt im speculum doctrinale zu thun, einer grossen Encyklopädie alles damaligen Wissens, worin das Reich der Natur, die Welt des Erkennens und die Thatsachen der Geschichte zu einem Spiegelbild des Universums vereinigt sind. Wesentlich aber geschieht dies in Form von Zitaten aus christlichen und heidnischen Schriftstellern, die freilich zum Teil aus vorhandenen Sammlungen geschöpft, zum Teil durch spätere Interpolationen vermehrt sein mögen, aber jedenfalls auf eine Bekanntschaft mit der antiken Litteratur hinweisen, wie wir sie sonst nur bei den Humanisten anzunehmen geneigt sind. Und so bestehen

---

[1] Zur Geschichte der Ethik. Vincenz von Beauvais und das Speculum morale. Von Dr. Gass, in Brieger's Zeitschrift f. Kirchengeschichte I, 3. S. 364—396. II, 3. S. 332—365. II, 4. S. 510—536. Das Wichtigste aus dieser sorgfältigen Arbeit, die zugleich eine Übersicht über die christl. Ethik überhaupt giebt, hat Gass seiner Geschichte der christl. Ethik § 109 und § 116 einverleibt. Ausserdem hat sich bekanntlich Schlosser für Vincenz interessiert und über ihn geschrieben; und endlich vgl. man Prantl a. a. O. Bd. 3, S. 77—85.

denn auch die beiden der Ethik gewidmeten Bücher fast ausschliesslich aus Zitaten. Ein solches Sammelwerk kann nun freilich, obgleich es nur spärlich eigene und selbständige Gedanken enthält (denn auch die vom Actor, soll heissen: Auctor herrührenden Zusätze sind nicht originell), doch durch Auswahl und Aneinanderreihung der einzelnen Stellen sowie durch die Gruppierung und Anordnung des Ganzen eine gewisse Eigentümlichkeit und Selbständigkeit gewinnen, und Gass hat in der That versucht, demselben „Sinn, Farbe und Charakter“ zuzusprechen. Aber wenn er sich dabei auch mit Recht mehr an den Eindruck des Ganzen und die Anordnung im Grossen hält als an das Detailwerk der zitierten Stellen, die dem Verfasser wohl vielfach der Zufall in die Hand gespielt haben wird und die oft recht äusserlich und oberflächlich der Überschrift des Kapitels angepasst sind, so scheint mir doch die Mühe, die er sich damit gegeben, kein nennenswertes Resultat zu erzielen. Nachdem Vincenz die praktischen Wissenschaften in die drei Teile der Monastik (die Handschriften geben: Monostik), Ökonomik und Politik geteilt hat, handelt er in der Darstellung des ersten Teiles, der es mit der Sorge für sich selbst zu thun hat, von den Tugenden, die er nach dem bekannten Schema der Kardinaltugenden in Scharen aufmarschieren lässt; dass dabei Christliches und Heidnisches bunt durcheinanderläuft, wird uns bei dem Kompilator um so weniger wundernehmen, als das ja überhaupt die Signatur der scholastisch-christlichen Sittenlehre ist. Die passiones schliessen sich an, die Laster beschliessen das Buch. Im fünften spricht er von den einzelnen Ständen, von Fürst und Knecht, von Mann und Frau, von Jung und Alt, um dann durch den Gedanken der allgemeinen Sündhaftigkeit hindurch auf die Lehre von Sünde und Busse zu kommen. Gegenüber der dreifachen Möglichkeit des Zieles, dem kontemplativen, dem aktiven und dem Lustleben, fordert er eine gewisse Harmonie, die freilich nur im sozialen Leben zu erreichen ist. Gewohnheit, Studium und Erziehung sind hiebei die Hauptthebel sittlicher Bildung; es ist das für ihn besonders charakteristisch, da er ja nicht nur Prinzenerzieher, sondern auch der erste theoretische Pädagoge des Mittelalters gewesen

ist und in seiner Schrift „de eruditione filiorum regalium“ namentlich auch die ethische Seite der Erziehung bei Knaben und Mädchen — denn auch von diesen spricht er ausführlich — ins Auge gefasst hat. Endlich folgt ein Abschnitt über den Wert oder Unwert der Güter dieses Lebens, denen er die Verachtung des Weltlebens und die Hoffnung auf die Unsterblichkeit entgegenstellt.

In einem ebenso unselbständigen, von kirchlicher Tradition abhängigen und eben darum weit weniger freien und weitherzigen Geiste ist das speculum morale abgefasst, das frühe schon mit den Schriften des Vincentius vereinigt wurde, aber, wie gesagt, nicht von ihm herrühren kann; denn während Vincenz zwischen 1260—1270 gestorben ist, kann dieses speculum morale nicht lange vor 1310 geschrieben sein, und überdies zeigt schon die schriftstellerische Form scholastischer Beweisführung ein ganz anderes Gepräge als die freiere Komposition des echten Speculum. Als Thema des Ganzen tritt der Satz an die Spitze: in allen deinen Werken bedenke das Ende, so wirst du nicht sündigen. Demgemäss zerfällt das Werk in drei Teile: der erste handelt vom menschlichen Handeln („in allen deinen Werken“), der zweite von den letzten Dingen („bedenke das Ende“), der dritte von der Sünde („so wirst du nicht sündigen“). Der erste Teil stellt für's menschliche Handeln die Ermahnung voran: inchoare celeriter sine dilatione, laborare fideliter ex dilectione, continuare viriliter sine defectione, consummare humiliter sine elatione, redet vom menschlichen Handeln überhaupt, von Genus und Spezies desselben, von seinem Modus und von Frucht und Ziel der Intentio. Darauf geht er zu den innerlichen Prinzipien des Handelns, den passiones und zu dem äusserlichen Prinzip, dem Gesetz weiter: dieses ist im Neuen Testament ein Gesetz der Gnade, welche als operans die Rechtfertigung, als cooperans das Verdienst wirkt und schafft. Darauf erst die ausführliche Tugendlehre mit dem Anhang von den Gaben des hl. Geistes und den Seligkeiten. Dies der Inhalt des ersten Teiles, der sich wenigstens im Detail durchaus an Thomas von Aquino und seine Ethik anschliesst. Neu und eigentümlich, wenn auch nicht in der Einzelaus-

führung,[1] so doch in der Anwendung auf die Moral ist der zweite Teil, der von den letzten Dingen handelt und in der Eschatologie ein wichtiges Ingrediens sieht: dass der Gedanke an den Tod und was nach ihm kommt, die Furcht vor den Höllenstrafen, die Aussicht auf den himmlischen Lohn, Verdammnis und Seligkeit, die er mit beredten Worten und derben Farben schildert, als ethische Motive benützt werden, liegt zwar durchaus innerhalb der christlichen Anschauung, ist aber doch in dieser prononcierten Weise recht bedeutsam. Trotz der Zuversicht aber, womit der Satz auftritt: memorare novissima tua et non peccabis, redet der dritte Teil von der Notwendigkeit, die Unschuld des Herzens zu bewahren und vor sich selbst zu verteidigen gegen die Anfechtungen und die Gefahren der Sünde. Und damit befinden wir uns mitten in der Lehre von der Sünde, die unter den Kategorien der sieben Kardinallaster in zahllose Namen verteilt und zerlegt wird. Auch hier finde ich nichts Neues und Eigentümliches, sowenig als in der das Werk beschliessenden Lehre von der Busse mit ihrer in kirchlichen Werken sich vollendenden satisfactio. Es wäre ein seltsamer Widerspruch, dass Angesichts dieses gewaltigen Heeres von Lastern und Sünden und Angesichts der auch vom Verfasser wiederholt gestreiften Lehre von der Erbsünde sein greller Pelagianismus sich zu dem Satz versteigen kann: habet in se (homo), unde peccare non possit, si velit, wenn nicht die Gedankenlosigkeit des Kompilators für denselben eine sehr einfache Auflösung zuliesse. Noch ist zu erwähnen, dass namentlich in dieser Sündenlehre nicht nur der asketische Geist des Mönchtums zu Tage tritt, sondern auch der lüsterne Geist desselben; und wenn aus Anlass dieser Schrift an Dante erinnert wurde, so möchte ich bei dem dritten Teil vor allem auf Boccaccio hinweisen: ihm hat der Verfasser des speculum morale trefflich vorgearbeitet. In der Ausschmückung mit Beispielen, Geschichtchen und Zitaten aus alter und neuer Zeit liegt aber

[1] Die Quellen dieses unechten Speculum giebt Gass nach Liliencron u. Vogel an beiden angegebenen Orten, in der Brieger'schen Zeitschrift II, 3. S. 335 und in der Geschichte der christlichen Ethik § 116, S. 357.

zugleich die Möglichkeit, dass dieses so wesentlich anders gearbeitete Werk dem echten Speculum des Vincentius einverleibt werden und unkritischen Augen als sein Eigentum erscheinen konnte.

Noch wären als Zeitgenossen von Thomas und Vincenz zu nennen Wilhelm von Auvergne, Bischof von Paris und Wilhelm Perault, Bischof von Lyon. Der erstere unterscheidet dreierlei Tugenden: natürliche, durch Übung erworbene und theologische. Die natürlichen sind die uns angeborenen Füsse, mit denen wir gehen; die zweiten hölzerne Stützen, die das Gehen erleichtern; und erst die dritte Art hebt uns vom Boden empor und hilft fliegen hinauf ins Reich des Ewigen und Himmlischen. Wie freilich seine Lehre von den angeborenen Tugenden und dem natürlichen appetitus honestatis zu dem kirchlichen Dogma von der Erbsünde stimmen soll, ist nicht abzusehen. Und umgekehrt, wenn eine solche Neigung zur Tugend von Anbeginn an vorhanden ist, so sollte man denken, dass die Übung in derselben stark genug wäre, einen neuen Tugendhabitus hervorzubringen und der Tugend zum Sieg zu verhelfen. Wozu also dann noch die dritte Gattung der eingegossenen Tugenden? wozu die Gnade? Denn die Unterscheidung der Tugend von dem Subjekt, dem Träger derselben ist nicht nur psychologisch unhaltbar, sondern entkräftet auch jenen Einwand nicht. Besser ist die andere Begründung der Notwendigkeit von Gnadenmitteilungen: die Übungstugenden könne der einzelne immer nur zum kleinen Teil wegen der Kürze des Lebens sich aneignen, während die Tugend als tota honestas das ganze Leben umfassen solle. Dazu führt aber eben nur die Gnade des Evangeliums, das neue Gesetz, welches diese Totalität und Vollendung giebt und schafft. Bemerkenswert ist auch noch die Ablehnung der aristotelischen Bestimmung, dass die Tugend die Mitte sei zwischen zwei fehlerhaften Extremen. Der Beweis hiefür, dass ja in diesem Falle die Tugend nur wäre, wo zuvor schon jene beiden Extreme wären, ist ein echt scholastischer Wortbeweis, der sachlich nichts besagt.

Noch weniger systematisch als dieser Wilhelm von Paris und praktischer als er ist Wilhelm Paraldus in seiner Summe.

Tugenden und Laster sammt den dona und beatitudines werden nur in einer etwas anderen Ordnung als sonst mit allen ihren Töchtern aufgezählt und abgehandelt.

Endlich hat Antonius von Florenz († 1459) in seiner Summa theologica noch einmal die ganze Ethik im Zusammenhang dargestellt. Im allgemeinen hält er sich an Thomas von Aquino: wie dieser beginnt er mit der psychologischen Fundamentierung, der Lehre von der Seele, deren Wesen er in der Ähnlichkeit mit Gott findet und der er um dieser Ähnlichkeit willen einen besonderen Adel zuschreibt. Das Erkennen des Menschen wird mit dem leiblichen Sehen parallelisiert und Intellekt und Wille einander gegenüber gestellt, die Freiheit des letzteren behauptet und der aus der Übung hervorgehende sittliche Habitus betont. Daran schliesst sich dann die Lehre von der Seele ohne Körper, vom Tod und von den letzten Dingen. Nun erst folgen die passiones und ihre Klassen, nun erst die Lehre von der Sünde und dem was ihr entgegenarbeitet, dem Gesetz. Dabei namentlich zeigt sich der streng kirchliche Charakter des Ganzen; denn zum Gesetz gehört vor allem das Kirchenrecht, welches in extenso abgehandelt wird. Eigentümlich ist in der Anordnung des Werkes das, dass nun zunächst die verschiedenen Stände und ihre Aufgaben bis ins Einzelnste besprochen werden, und zwar nicht nur wie bei Thomas die kirchlichen, sondern ebenso, wenn auch etwas kürzer, die weltlichen Stände, z. B. die Ärzte; und darauf erst folgt die Lehre von den Tugenden und Gnadengaben in der uns schon bekannten breiten Manier. Bezeichnend für die streng kirchliche Richtung dieser Moral ist namentlich noch die ausführliche Behandlung des Marienkultus in der Lehre von der Gabe der Frömmigkeit. — So erscheint uns Antonius bei aller Abhängigkeit von Thomas, doch nach der einen Seite weltförmiger, nach der andern kirchlicher als dieser. Beides hängt wohl zusammen mit dem Ermatten des philosophischen Geistes: ohne höheren Gedankenflug schleicht die Scholastik am Boden hin, und weil sie nicht mehr die Gabe hat, zusammenzufassen und zu sichten, rafft sie empirisch zusammen, was am Wege liegt, und greift dabei

ebenso nach dem Kleinsten und Unbedeutendsten wie nach dem Wichtigeren und Höheren; und weil die Eigenkraft des Denkens verloren ist, beugt sie sich in widerstandslosem Gehorsam vor der Macht der Kirche und vermag der Äusserlichkeit derselben keinen inneren Gehalt mehr zu geben.

9. Damit haben wir die Hauptvertreter der scholastischen Ethik im engeren Sinn kennen gelernt, mussten aber dabei bereits wiederholt hinweisen auf eine gewisse kasuistische Behandlung einzelner ethischer Fragen. Die Ausführlichkeit der Tugendlehre ebenso wie die eingehende Besprechung der passiones, vitia und peccata nötigte dazu. Zugleich ist es aber auch die Lehre vom Gewissen, welche hiezu den Übergang bildet, und davon — von der conscientia und ihrem Verhältnis zu dem eigentümlich scholastischen Begriff der synderesis haben wir daher zuerst zu sprechen.[1] Synderesis ist der auch dem gefallenen Menschen gebliebene gute Rest, eine vis, ein habitus nach Thomas, welcher dem Bösen widerstrebt und zum Guten treibt, unverlierbar und unzerstörbar, der Gefahr des Irrens enthoben und daher vom Gewissen verschieden, welches den einzelnen Fall unter dem Obersatz der synderesis zu subsumieren hat und als einzelner Akt der Applikation fehlgreifen kann. Sie ist also mehr der Willensseite zuzuweisen, rectitudo ad recte volendum, während die conscientia Sache des Denkens, des Urteilens ist, rectitudo ad recte iudicandum; oder noch besser, die synderesis ist der gute Kern des Menschen in seiner Ganzheit — rectitudo manens in singulis viribus concordans rectitudini primae —, und definiert wird sie bald als scintilla conscientiae, bald als lumen naturae inclinans ad bonum et remurmurans a malo, als connaturalis habitus, cuius actus vel officium est, hominem retrahere a malo murmurando contra peccatum et inclinare ad bonum. Woher nun aber der Ausdruck? Die abenteuerliche Ableitung des Albertus Magnus von *σύν* und haeresis hat natürlich niemand acceptieren mögen, so wenig als diejenige des Mystikers Eckhart von *συνδέω* binden; und so hat

[1] Man bemerkt leicht, dass die Anordnung dieses Abschnitts, auf welche mich Gass § 122—127 geführt hat, trotz aller Ähnlichkeit doch wesentlich von der seinigen verschieden ist.

man nach συντήρησις gegriffen, wobei die Schreibung mit d freilich unerklärt bleibt. Auch da ist aber die Bedeutung conservatio oder vis conservandi (Bewahrung des Guten trotz der Verderbnis durch den Sündenfall) ausgeschlossen, weil das συντηρεῖν nicht heisst; es wäre vielmehr vis observandi, Beobachtungsvermögen, was aber nicht so ohne weiteres als „Fähigkeit, die göttlichen Urgebote zu beobachten" genommen werden darf; denn hier wird ein Objekt ergänzt, das doch irgend einmal dabei stehen müsste. Auch der Versuch, den stoischen Begriff des τηρεῖν ἑαυτά, des physischen Selbsterhaltungstriebes auf die sittliche Selbsterhaltung im Guten zu übertragen, resp. anzunehmen, dass diese Übertragung von späteren Stoikern selbst schon vollzogen worden sei, ist eine durch nichts begründete und zu begründende Hypothese, die dadurch nicht gewinnt, dass sie den Origenes in dem verlorenen Teil seines Ezechielkommentars zum Urheber dieses Sprachgebrauchs macht.[1] Daher hat ein anderer Versuch, in der Stelle des Hieronymus, wo das Wort συντήρησις zuerst in der Bedeutung scintilla conscientiae in Adam quoque pectore postquam eiectus est de paradiso vorkommt, dasselbe für einen alten Schreibfehler zu erklären und anzunehmen, Hieronymus habe συνείδησις und nicht συντήρησις geschrieben, manches für sich; darnach hätten erst die Scholastiker auf Grund dieser falschen Lesart συντήρησις und συνείδησις, scintilla conscientiae und conscientia unterschieden, ohne dass Hieronymus im Griechischen jene Unterscheidung gekannt, im Lateinischen beabsichtigt hätte. Nur bleibt hiebei die philologische Berechtigung der Konjektur bedenklich.[2] Wenn man nun aber sieht, dass fast durchweg in den scholastischen Definitionen von synderesis der Ausdruck murmurare, remurmurare sich findet und weiss,

---

[1] Jahnel, woher stammt der Ausdruck Synderesis bei den Scholastikern? Theologische Quartalschrift 1870 Heft 2, S. 240 ss., dem auch Gass, Geschichte der christlichen Ethik § 122, Anm. beistimmt; cfr. auch dessen Lehre vom Gewissen, S. 216 ss.

[2] Dr. Fr. Nietzsch, über die Entstehung der scholastischen Lehre von der Synteresis, ein historischer Beitrag zur Lehre vom Gewissen. Jahrbb. für protest. Theologie, Bd. V, 1879, S. 492 ss. Die Stelle bei Hieronymus im Kommentar zu Ezechiel (c. 1. Benedict. Ausgabe 1704. III, p. 702).

dass *τονθορίζειν* murmeln heisst, so möchte man auf die Vermutung kommen, dass ursprünglich von einer *τονθόρισις* die Rede war, einem Murren und Aufbrummen des guten Restes in uns gegen das Böse; natürlich wurde dieses seltene Wort bald genug nicht mehr verstanden und an seine Stelle ein ähnlich lautendes, resp. ähnlich aussehendes Wort gesetzt, und dabei verfiel man auf *συντήρησις* oder vielmehr synderesis, wobei die Stelle des Hieronymus zu Hilfe genommen wurde, ohne dass sie als Quelle dafür zu bezeichnen sein dürfte; wo aber diese selbst zu suchen ist, wo *τονθόρισις* erstmals im moralischen Sinn gebraucht wurde, weiss ich auch nicht anzugeben.

Doch kehren wir von dieser Abschweifung zurück. In der Lehre von der synderesis tritt der Pelagianismus der Scholastik zu Tag, namentlich in der weniger theoretischen oder richtiger: weniger nach Analogie des theoretischen Denkens und Schliessens gebildeten Fassung dieses Begriffs z. B. bei Bonaventura,[1] ein Pelagianismus, der nur deshalb zu tadeln ist, weil er nicht den Mut hat, er selbst zu sein, sondern sofort

---

[1] Siebeck, Geschichte der Psychologie, I, 2. S. 445—448 meint auf Grund der Ausführungen Werner's in der Abhandlung: Die Psychologie und Erkenntnislehre des Johannes Bonaventura (Sitzungsberichte der Wiener Akademie. 1876, Heft 2), dass in der peripatetischen Scholastik die Unterscheidung von Synderesis und Gewissen „mehr nach Analogie des theoretischen und praktischen Vernunftvermögens“ gestaltet sei, bestimmt dies aber nachher als einen „Rest von ursprünglicher sittlicher Erkenntnis“; dagegen sei bei Bonaventura synderesis „der ursprüngliche sittliche Trieb des Gemüts“; eine mittlere Stellung zwischen dieser mehr platonischen und der thomistischen Ansicht nehme Alexander von Hales ein, der die Seele selbst schon als „ursprünglich sittlichen Willen des Menschen“ fasse. Abgesehen davon, dass ich darin keine Mittelstellung des Alexander zu erkennen vermag, scheint mir die ganze Unterscheidung, soweit sie nicht auf die Stellung Bonaventura's als eines Mystikers zurückgeht, allzu künstlich, fast willkürlich: Bonaventura redet allerdings von der rectitudo ad recte volendum; aber auch Thomas bezeichnet sie als habitus principiorum operabilium und Albert redet von ihr als rectitudo manens in singulis viribus. Übrigens ist dies mehr eine psychologische als eine ethische Frage, ebenso die, ob die Synderesis habitus oder potentia sei.

den Vorwurf gegen sich, d. h. gegen die synderesis erhebt, dass sie zwar zum natürlich Guten treibe, aber niemals etwas Verdienstliches zu leisten im Stande sei. Wozu aber jene ganze Unterscheidung zwischen conscientia und synderesis? Ist sie nur eine Folge jener Neigung der Scholastik, zu scheiden, zu dividieren, klein Holz zu spalten? Teilweise ja. Aber andererseits ist auch hier wieder das kirchliche Interesse über das ethische übergreifend und verdirbt und verunreinigt den sittlichen Faktor. Das Gewissen ist das subjektive und höchste Element der Moral, das erkannten auch die Scholastiker an, wenn sie zugeben, dass alles, was gegen das Gewissen ist, böse sei, auch wenn dieses irre. Aber indem sie sich mit dem subjektiven Faktor in mehr abstrakter Anerkennung abfanden — in der Synderesis, verdrängten sie ihn da, wo es auf das aktuelle Leben, auf das individuelle Handeln ankam, und setzten an seine Stelle die objektive Autorität der Kirche. Weil das Gewissen irren kann, darf das Subjekt nicht auf sich angewiesen bleiben, sondern wird an die Kirche oder noch konkreter — an den Prälaten, an den Priester verwiesen. Wir haben bei Abälard gesehen, wie seine Lehre vom Gewissen im Subjektivismus ausmündet, der zum Bruch mit der Autorität der Kirche und über diese hinausführt; wir sehen, wie umgekehrt in der orthodoxen Scholastik die Lehre von der Kirche und das unantastbare Ansehen der Kirche die Lehre vom Gewissen in die Brüche gehen lässt und dem Subjektivismus in der Moral den Boden entzieht: ihr pelagianisches Gewissen beruhigt sich mit dem abstrakten und allgemeinen Begriff der synderesis; sobald es aber zum Handeln, zum praktisch Einzelnen kommt, verweisen sie das dem Irren und Fehlgreifen unterworfene Gewissen an die Autorität von andern ebenso fehlbaren Menschen. Das ging, solange die Menschen erst erzogen werden mussten, solange der Priester der Wissende, der höher Gebildete, die Kirche die Vertreterin der Kultur war; das musste aber zum Bruch führen, sobald das Subjekt seiner selbst mächtig wurde, und das geschah im Humanismus und in der Reformation.

Man sieht aus dieser Lehre vom Gewissen, welchen Gang die scholastische Ethik gehen musste: es ist der Weg

der Kasuistik, der zum Probalilismus führt. An kasuistischen Erörterungen hat es in der christlichen Kirche nie gefehlt, von Paulus an sind uns solche zu verschiedenen Malen begegnet; jetzt in der Zeit der Scholastik mit ihrem haarspaltenden, dividierenden, spitzfindigen Wesen machte es sich von selbst, dass sie den Gegenstand besonderer Werke, der sogenannten Summen bildeten. Das entsprach dem Geist der Scholastik — man denke an die Ethik des Thomas von Aquino — und zugleich dem Bedürfnis der Kirche. Nicht für Laien waren diese Summen bestimmt, sondern für Kleriker, für Beichtväter: an sie waren ja, seitdem 1215 die Ohrenbeichte zum Kirchengesetz erhoben worden war, die Laien mit allen schwierigen Fragen, in denen das Subjekt und sein Gewissen fehl greifen konnte, ausdrücklich gewiesen; sie mussten also klugen Rat wissen und Rat schaffen, und dazu dienten ihnen wiederum diese Summen, wie die Bussbücher, von denen wir noch zu sprechen haben werden, dem Kleriker über die von ihm aufzulegenden Satisfaktionen Anweisung erteilen sollten. Und endlich war es wie die kirchenrechtliche Sammlung Gratians „concordia discordantium canonum“, ein Bedürfnis der Zeit überhaupt; denn die Kirche hatte redlich dazu beigetragen, in den Kämpfen zwischen Papsttum und Kaisertum durch ihr Binden und Lösen, ihr Ja und Nein, ihr Fluchen und Bannen die Gewissen so gründlich zu verwirren und zu irren, dass es gar oft selbst für Prälaten schwer war zu sagen, was denn nun im Augenblick erlaubt und gut, im kirchlichen Sinne gut sei.[1]

Im einzelnen auf diese Summen, deren älteste die des Raymund a Pennaforte ist, einzugehen, halte ich übrigens nicht für notwendig. Ich habe mich an anderer Stelle[2] schon darüber ausgesprochen, dass das Detail der Ethik zwar wichtig für die Zeit, der es entnommen ist und zu deren Charakteristik es daher beiträgt, dass es aber für die wissenschaftliche Behandlung der Moral unwesentlich sei, da man von den verschiedensten Standpunkten aus zu derselben sittlichen Auf-

[1] cfr. den Artikel „Kasuistik“ von E. Schwarz in Herzog's Realencyklopädie und de Wette, christl. Sittenlehre II, 2 S. 198—208, auch Baur, die christl. Kirche des Mittelalters, S. 435 ss.

[2] In meiner Abhandlung über Abaelards Ethica in den Strassburger Abhandlungen S. 201 ss.

fassung des Einzelnen gelangen könne. Deshalb werden im nächsten Kapitel, wo von der Sittlichkeit des Mittelalters die Rede ist, auch sie zu unseren Quellen gehören; hier dagegen könnte höchstens der Versuch gemacht werden, von der Fülle des Stoffs rückwärts zu schliessen auf den ethischen Standpunkt der Verfasser dieser Bücher. Aber da mir hiezu nicht nur Geduld und Zeit, sondern vor allem auch der Glaube fehlt, dass dieselben, wenn überhaupt eine, eine von der allgemein kirchlichen abweichende moralische Überzeugung gehabt haben, so darf ich mich gewiss dieser Aufgabe entschlagen, und es wird hier genügen, Beispiels halber von einigen derselben, wie sie mir gerade zugänglich sind und hiefür dienlich erscheinen, Plan und Einrichtung sammt etlichen charakteristischen Fragen und Entscheidungen anzugeben.

Noch durchaus systematisch gehalten ist die Summa fratris Astexani de casibus, die sogen. Summa Astesana aus dem Jahr 1330. Sie gliedert die casus in acht Bücher: de divinis praeceptis; de virtutibus et vitiis; de contractibus et voluntatibus ultimis; de sacramentis in communi et in speciali de baptismo, confirmatione et eucharistia; de poenitentia et unctione extrema; de ordinis sacramento; de censura ecclesiastica; de matrimonio. Zur Erleichterung wird übrigens ein genaues alphabetisches Verzeichnis der Fragen vorangestellt, die in diesen acht Büchern beantwortet werden sollen; und auch die Namen der kirchlichen Schriftsteller, auf die bei der Entscheidung rekurriert wird, fehlen nicht. Unter den Titeln des ersten Buches mögen folgende hervorgehoben werden: de impressione astrorum, circa quae quidam mathematici errant; de divinatione per somnia; de duello; de torneamentis; de treugis; de furto interpretativo; de advocatis. Das Buch schliesst mit je zwei Kapiteln über die evangelischen Ratschläge und über die menschlische Gesetzgebung, wie sie schriftlich fixiert oder gewohnheitsmässig sich festgestellt hat. Im zweiten Buch wird die ganze Tugendlehre nach dem Schema der vier Kardinal- und der drei theologischen Tugenden abgehandelt; dass dabei das Gewissen als dux animae et lex intellectus nostri vorangestellt wird, versteht sich von selbst. Das dritte Buch führt tief in die bürgerlichen Rechts-

verhältnisse hinein; in den folgenden von den Sakramenten handelnden Büchern ist das fünfte über die Busse von besonderer Wichtigkeit und kasuistischer Fruchtbarkeit; das siebente, das sich mit der Exkommunikation und dem Interdikt beschäftigt, ist kirchlich und kirchenrechtlich bedeutsam; und aus dem letzten, das Ehe und Ehehindernisse vielfach mehr rechtlich als ethisch bespricht, mag die eine Frage, ob eine Ehe eingegangen werden könne von dem, qui testiculos ambos amisit, virga tamen ei remansit, dummodo virgam erigere possit? zeigen, wie tief in den ekelhaftesten Schmutz sich diese mönchischen Federn zu tauchen lieben.

Einfacher und übersichtlicher, aber eben darum auch geistloser und wertloser sind die späteren alphabetisch eingerichteten Summen, von denen ich mir die Summa Rosella und die Summa Angelica angesehen habe. In beiden überwiegt entschieden das Kirchliche und Rechtliche, dem Begriff des feudum ist mehr Platz eingeräumt als dem der fides; auch der medicus vel chirurgicus fehlt nicht. Der Geist ist der äusserliche der Werkgerechtigkeit und Verdienstlichkeit, selbst da, wo es sich um ein Innerliches, wie die intentio handelt, die Methode die dialektisch-distinguierende, die den Geist austreibt, um den Schematismus der Teilung bis zur Tollheit und zum Unsinn treiben zu können. Das Schlimmste aber ist die beständige Berufung auf Autoritäten: nicht aus der besseren Einsicht des Summisten heraus wird die Gewissensfrage beantwortet, sondern Autoritäten entscheiden; wenn sich aber diese widersprechen, wenn die Entscheidungen der verschiedenen Summisten je nach den gewählten Autoritäten entgegengesetzt lauten, was dann? Ein non liquet, zunächst in nebensächlichen, in sittlich indifferenten Dingen, die es für die Kasuistik jeder Zeit geben muss, da sie es mit individuellen Fällen und immer wieder anders gestalteten Umständen,[1] aber nicht mit Individuen zu thun hat; aber dieses non liquet wird sich mit Notwendigkeit auch auf wichtigere Fragen erstrecken, und dann den Einen in selbst-

---

[1] Nach dem bekannten Vers: quis? quid? ubi? quibus auxiliis? cur? quomodo? quando? werden diese abgehandelt.

quälerische Verzweiflung, den andern minder Gewissenhaften in leichtfertigen Indifferentismus hineinführen; und wenn gehandelt werden muss, so handelt dieser völlig gewissenlos nach der ihm genehmsten Entscheidung; jener sucht unsicher und zweifelnd wie er ist, nach der opinio probabilior, an die er sich klammert, ohne sich doch bei ihr beruhigen zu können.

Unter dem Wust von Fragen, die die Summisten aufgeworfen und durch ihre Autoritäten haben beantworten lassen, ist eine sogar von geschichtlicher Bedeutung geworden; ich meine die auf dem Konzil von Konstanz erörterte Frage nach der Berechtigung des Tyrannenmords. Sie war längst schon erörtert, jetzt aber aus der Praxis heraus zu einer brennenden geworden: im Jahre 1407 war der Herzog von Orleans auf Veranlassung des Herzogs von Burgund ermordet worden, und diese That hatte in dem Franziskaner und Doktor der Theologie Jean Petit einen beredten Verteidiger gefunden, indem er die Zulässigkeit des Tyrannenmordes behauptete; dafür berief er sich auf alt- und neutestamentliche Beispiele, auf Aristoteles und Cicero, vor allem aber und teilweise mit Recht auf Thomas von Aquino, Alexander von Hales und Johannes von Salisbury. Licitum est unicuique subdito, so wird die Lehre Jean Petit's formuliert, absque quocunque praecepto vel mandato, secundum leges, naturalem, moralem et divinalem, occidere vel occidi facere quemlibet tyrannum. Diese Lehre wurde von Johannes Gerson, dem Kanzler der Pariser Universität, für irrig und skandalös erklärt und verworfen; aber der Streit, der einen politischen Hintergrund hatte, setzte sich auf der Synode von Konstanz fort. Diese verdammte den so formulierten Satz: quilibet tyrannus potest et debet licite et meritorie occidi per quemcunque vasallum suum vel subditum etiam per clanculares insidias et subtiles blanditias vel adulationes non obstante quocunque praestito iuramento seu confoederatione factis cum eo, non exspectata sententia vel mandato iudicis cuiuscunque. Aus der Fassung dieses Satzes sieht man, wie weit die Verteidiger des Tyrannenmordes in ungeheuerlichen und unsittlichen Behauptungen gegangen waren oder — wie wenig Ernst es der Synode mit ihrer Verdammung war!

Denn nun gewannen die Verteidiger des inzwischen verstorbenen Jean Petit's Gelegenheit, zu bestreiten, dass das wirklich seine Meinung gewesen sei; dieser habe ja nur das spezielle Faktum als „probabel" erweisen wollen; seine Lehre sei vielmehr conformis bonis moribus, observatrix divinorum praeceptorum et conservatrix reipublicae! Wenn nun auch Gerson dieser Verteidigung gegenüber es seinerseits an Sophistik nicht fehlen liess, so vertrat er doch die bessere, die sittliche Sache und vertrat sie namentlich auch in dem Sinn, dass er den Einwand der Gegner, dass die verwerflichen Sätze Petit's nicht dem Gebiet des Glaubens angehören, zurückwies und die ebenbürtige Stellung des Sittlichen neben dem Dogmatischen behauptete. Allein die Synode hatte Motive genug, die Sache, die nun aufs neue ihrer Entscheidung unterlag, zu verschleppen; und da von den eingeforderten Gutachten 61 für die Zulässigkeit der Sätze Petit's und nur 26 für ihre Verdammung sich aussprachen, so werden wir es begreiflich finden, dass schliesslich — nichts beschlossen wurde. Aber versagen wollen wir uns nicht, unter den Gründen hiefür den in einem Gutachten aufgeführten hervorzuheben, dass diese Sätze zu den Dingen gehören, welche die Kirche besser dulde als verwerfe, um grössere Übel zu verhüten, wie Bordelle u. dergl.! So schlangenklug war die Kirche geworden.

Ganz verstehen können wir diesen seltsamen Handel aber erst dann, wenn wir die Auflösung der Scholastik durch den Nominalismus kennen gelernt haben; denn erst wenn das Sittliche als Sache der Vernunft, nicht des Glaubens aus der Theologie ausgeschieden wurde, konnte ein Konzil die Entscheidung über eine so brennende sittliche Frage, als wäre sie indifferent, von sich abweisen; und erst wenn das Sittengesetz als Ausdruck göttlicher Willkür angesehen wurde, konnte man auch das Unsittlichste als Ausfluss eines besonderen göttlichen Willensaktes, durch „Privatinspiration", rechtfertigen und entschuldigen.

Zuvor aber noch ein Wort über Gerson.[1] Derselbe

[1] Über ihn siehe Johannes Gerson, Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris. Eine Monographie von Dr. Johann

Mann, der dort so mannhaft für die Sittlichkeit eintrat und der überhaupt den Mut hatte, den Gewissensstandpunkt energisch zu vertreten und gegenüber kasuistischer Bedenklichkeit riet, in Konfliktsfällen getrost für das magis obligatorium sich zu entscheiden, denn dann sündige man nicht, dieser selbe Gerson hat in seinen regulae morales der Kasuistik die bedenklichsten Konzessionen gemacht. An die Spitze dieser Schrift stellt er den Grundsatz: ignorantia invincibilis excusat; und diesem Moment einer von Gewissensbedenken freigesprochenen Subjectivität wird dann in der äusserlichsten Weise durch kasuistische Rücksicht auf alle möglichen circumstantiae Rechnung getragen. Dadurch wird das Moralische aus dem Gebiet des Absoluten in das des Relativen und Zufälligen herabgezogen, und namentlich auch der Unterschied zwischen lässlichen und Todsünden, und in unklar halber Weise auch der zwischen Ratschlägen und Geboten flüssig und relativ gemacht. So huldigt auch Gerson der „Kunst, jede in der Kategorie der Todsünden gehörende Handlung in ihre einzelnen Bestandteile so zu zerlegen, dass über dem Einzelnen, in das sie geteilt wurde, das was sie zur Sünde machte, völlig entschwand“. Das geschieht nicht nur in dem unter Gerson's Werke aufgenommenen, aber nicht von ihm verfassten Compendium theologiae, wo es heisst: ipsa septem vitia capitalia non semper peccata mortalia existunt, imo nonnunquam secundum aliquas circumstantias et qualitates committi possunt, quod nonnisi peccata venialia sunt; sondern auch in Gerson's regulae morales selbst und namentlich in seinen Predigten werden die sieben Todsünden in einer Weise abgehandelt, dass das Sündhafte daran mehr und mehr unter und hinter den circumstantiae verschwindet und das Laster beschönigt wird. Und lax genug klingt es, wenn er bei Unzuchtvergehen rät, man solle wenigstens sorgen, dass möglichst wenig gesündigt und inzwischen möglichst viel Gutes gethan werde; dass es im Geheimen, nicht an Festtagen und an heiligen Orten, und mit ledigen Personen geschehe! Und Angesichts dessen werden

Baptist Schwab. Würzburg 1858. Kap. 14, S. 609—646 handelt von seinem Kampf gegen den Tyrannenmord. cfr. hierüber auch Baur a. a. O. S. 438—441.

wir uns auch nicht wundern, wenn er in hässlicher Breite — nicht nur in den regulae, sondern sogar in einer eigenen Abhandlung — die kasuistische Frage erörtert, ob durch pollutio die Priester am Celebrieren der Messe, die Laien am Genuss des Abendmahls verhindert werden. Welch' äusserlich-kirchlichen Massstab er aber bei seinen Entscheidungen anlegt, so dass doch wieder alles Subjektive, der Faktor des Gewissens und der Gewissenhaftigkeit verschwindet, sieht man an dem Satz: dolere deliberate de bono alterius est mortale delictum; si vero hoc fiat pro zelo iustitiae boni communis cui contrarium est tale bonum, ille dolor virtus erit; oder an der Versicherung, dass der appetitus gloriae virtuosus werde, wenn er sich nur beziehe auf die vera gloria und sich rege propter deum. Wenn das geschieht am grünen Holz des Verfassers der Abhandlung de auferibilitate papae ab ecclesia, des mystisch fühlenden, innerlich ergriffenen Theologen, des für die Sittlichkeit eifernden Bekämpfers der Lehre vom Recht des Tyrannenmords — was kann man dann erwarten von den Fanatikern der Kirchlichkeit, den Vorkämpfern des Papalsystems, von allen den vielen, denen gloria propter deum soviel ist als major ecclesiae gloria? Von Gerson ist es doch nur ein Schritt hinüber zum Jesuitismus.

10. Und nun also zur Selbstauflösung der Scholastik als Wissenschaft und zu dem, der diesen Prozess eingeleitet hat, zu Duns Scotus,[1] dem Doctor subtilis und englischen Franziskaner, dem die katholische Kirche die Begründung der Zulässigkeit des Dogma's von der unbefleckten Empfängnis der Maria zu danken hat. Duns Scotus (geb. 1265 oder 1274, gest. zu Köln 1308) zerstört den schönen Wahn der Scholastik von der Einheit des Glaubens und Wissens, der Theologie und Philosophie. Diese kann — das zeigt der Philosoph κατ' ἐξοχήν, Aristoteles — weder die Unsterblichkeit der Seele noch die Erbsünde noch die Erlösung noch die Sakramente in ihrer Wahrheit erweisen, sie ist naturalistisch, die

[1] Über ihn siehe vor allem Johannes Duns Scotus von Dr. Karl Werner, Wien 1851; cfr. auch A. Dorner in Herzog's Realencyklopädie, 2. Aufl., Artikel: „Duns Scotus“ und W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. I. Leipzig 1883. S. 408 ss.

Theologie dagegen supranaturalistisch und ihre Dogmen, wenn auch nicht unvernünftig und Gottes unwürdig, doch übervernünftig und darum für uns statutarisch. Eben darum überwiegt bei Duns — und es ist das ganz im Geiste seines Ordens und seiner Heimat — das praktische Interesse: die Theologie ist praktisch, nicht spekulativ. Und zugleich liegt hier die Quelle des Indeterminismus: die Philosophie ist als naturalistisch auch deterministisch; umgekehrt muss in der Theologie, wo nichts notwendig kausiert ist, der Begriff der contingentia, der Freiheit herrschen, und zwar gilt dies sowohl von Gott und seinem Verhältnis zur Welt, als auch vom Menschen und seinem sittlichen Verhalten. So vermeidet Duns das Auf- und Untergehen des Willens im Intellekt, statuiert aber damit einen Dualismus, der sich bei Gott darin zeigt, dass in seinem Erkennen unendlich viele Möglichkeiten des Seins gesetzt werden, aus denen er dann willkürlich herauswählt, was aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergehen soll. Das Erkennen ist allerdings die causa sine qua non für's Wollen, aber nicht mehr; der Wille wählt aus dem Erkannten und Erkennbaren souverän und völlig frei, ist also wirkliche und einzige causa des Seins und darum dem Intellekt übergeordnet. Und was von Gott gilt, gilt auch vom Menschen. Auch der menschliche Wille ist frei wählender, ist souverän, causa totalis; wie sich das freilich mit der Souveränetät Gottes und der Lehre von der Erbsünde soll vereinigen lassen, vermag Duns sowenig zu sagen, als ein anderer der christlichen Indeterministen, und die Versuche, die er macht, entbehren notwendiger Weise der Klarheit und Konsequenz.

Viel mehr als dieser schrankenlose Indeterminismus sowohl in Gott als im Menschen ist aber in einer Geschichte der Ethik von Duns Scotus nicht zu berichten, sondern eigentlich nur die daraus gezogenen Konsequenzen aufzuzeigen. Denn das tiefere ethische Interesse fehlt bei ihm, fehlt selbst da, wo er ethische Fragen bespricht; er ist schlisslich doch nur der Virtuose scholastischer Dialektik, der zersetzt, anzweifelt, Fragen aufwirft, klügelt, aber nirgends mit dem Brustton sittlicher Überzeugung den Zweifel löst, die aufgeworfene Frage beantwortet. Zunächst hängt mit seinem Indeterminismus schon

die empiristische Richtung seines Denkens zusammen, die freilich auch im englischen Charakter liegt und bereits vor ihm in Roger Bacon sehr energisch zu Tage getreten war. Weil Gott mit souveräner Willkür die Welt erschaffen hat, wie sie ist, lässt sich nichts a priori, sondern alles nur ex effectu, induktiv erkennen; selbst die Erkenntnis Gottes ist eine durch die Erweisungen seines Willens vermittelte. Ganz besonders ist es aber die prekäre Stellung des Sittlichen selbst, welche in jenem Indeterminismus wurzelt: wie die Welt frei erschaffen ist, so frei, dass sie nicht notwendig gut, nicht notwendig die beste sein muss, so hat ihr Gott auch in völlig freier Weise die Gesetze gegenüber gestellt. Während aber die kosmischen Gesetze bei der Verbindung der Ideen wenigstens, welche dem Geschaffenen zu Grunde liegen, an die Logik gebunden sind, sind die moralischen Vorschriften und Gebote nicht im Wesen der Geschöpfe liegende, sondern diesen durchaus fremd. Das Sittengesetz — höchstens die Liebe zu Gott als notwendiges Ziel des Menschen wird scheinbar davon ausgenommen — ist also etwas willkürlich Gegebenes, das ebenso gut auch anders sein, als anderes von Gott hätte statuiert werden können.

Damit gelingt es nun aber Duns, den Menschen doch wieder in völlige Abhängigkeit von der Kirche zu bringen: weil Gottes Wille namentlich im Einzelnen nicht a priori zu erkennen ist, bedarf es einer besonderen Veranstaltung, durch welche er dem Menschen mitgeteilt wird, und das ist die Kirche und ihre Autorität. So schlägt bei Duns die schrankenlose Freiheit des auf seinen Willen gestellten Individuums um in völlige Unfreiheit der Kirche gegenüber — kein Wunder, denn die Freiheit des Menschen ist nicht zu vereinigen mit der allmächtigen Freiheit eines theistisch gedachten Gottes. Und zugleich zeigt sich darin der klaffende Riss des Systems: auf der einen Seite wird dem Einzelnen als frei wollendem Wesen unendlicher Wert beigelegt, und auf der andern wird er doch der Allgemeinheit der Kirche rechtlos unterworfen und die Sittlichkeit, welche bei jenem Indeterminismus eine durchaus innerliche werden müsste, in schlimmster Weise veräusserlicht, aller Wert auf gewisse kirchliche Leistungen

gelegt und das mönchische Lebensideal als kirchlich sanktioniertes aufs neue verfestigt und in übertriebener Weise betont, wie ja Duns Scotus selbst ein in ekstatischer Frömmigkeit Befriedigung suchender Mönch gewesen ist, der in mystischer Weise die Seligkeit in vollkommener Liebeseinigung mit Gott verwirklicht sieht.

Derselbe Widerspruch zeigt sich aber auch weiterhin: selbstverständlich ist die Sünde für Duns nur die Verletzung eines bestimmten, willkürlich gegebenen göttlichen Gebots, die Sünde Adams als vereinzeltes Vorkommnis darum auch ohne die schlimmen Folgen einer notwendigen Verderbnis des natürlichen Willens: nur der Verlust des übernatürlichen Geschenkes der iustitia originalis, die Zurückversetzung des Menschen in den ursprünglichen Stand der pura naturalia wurde durch sie veranlasst, und die Erbsünde ist somit der natürliche Zustand des Menschen, sie besteht im Verlust jener iustitia originalis. Wenn aber diese dem Menschen nur verliehen war, um das, was er zu leisten von Natur aus befähigt gewesen, für ihn zu erleichtern und gewisser zu machen, so kann auch der gefallene Mensch Gutes thun, so können auch Nichtchristen gerecht sein. Wozu aber dann die Erlösung? Notwendig ist sie nicht; sondern weil Gott mit dem natürlich Guten, das der Mensch als freier leisten kann, sich nicht begnügt, sondern übernatürlich Gutes von ihm verlangt, so bedarf es auch übernatürlicher Hilfsmittel, der theologischen Tugenden, der caritas infusa, um dies zu erfüllen. So klafft auch hier das Natürliche und Übernatürliche, das Menschliche und Göttliche, die ursprünglichen Anlagen und das äusserlich Hinzukommende eines göttlichen Gnadengeschenkes auseinander, bald wie zwei total verschiedene Dinge, bald nur graduell das eine — die infusa caritas — das andere, die noch vorhandene, natürliche Anlage zum Guten steigernd und intensiver machend. Und ebenso natürlich im Begriff der Erlösung: der Anselm'schen Theorie wird ein Ende gemacht, die Notwendigkeit der Erlösung und Genugthuung wird bestritten und erklärt, dass die Genugthuung Christi nicht an sich unendlich sei, sondern nur durch das Belieben Gottes als unendlich wertvoll angenommen werde. Ob man es einen

Widerspruch heissen soll, wenn so die Bedeutsamkeit des Erlösers herabgedrückt und auf der andern Seite die Würde seiner Mutter als einer sündlos empfangenen ins Ungemesseen erhöht wird, ist fraglich. Ein Widerspruch aber ist es jedenfalls, wenn die Tugenden der Heiden anerkannt und in ihnen sogar schon eine Beziehung auf die theologischen Tugenden des Christentums gefunden, daneben aber der intolerante Wunsch ausgesprochen wird, es möchten die Fürsten die Kinder ihrer heidnischen und jüdischen Unterthanen mit Gewalt taufen lassen: ein Widerspruch weiter, wenn Duns die Ethik auf den habitus prudentiae als recta ratio zurückführt, die Tugendübungen durch diese prudentia geleitet werden lässt und synderesis und Gewissen als Sache des Intellekts vom Willen trennt, daneben aber doch die moralischen Tugenden über die prudentia stellt, weil der Wille höher stehe als der Intellekt; und voll Widerspruch ist endlich die ganze Lehre von der voluntas absoluta und ordinata in Gott, die nichts anderes ist, als die Hineinverlegung aller dieser Widersprüche in das Wesen Gottes selbst. Dass dann auch in der Besprechung einzelner sittlicher Fragen und Verhältnisse diese Gegensätze zu Tage treten müssen, versteht sich von selbst, so bei seinen Erörterungen über die Ehe, der der Mönch doch recht naturalistisch gegenüber steht; das Sittliche daran ist immer nur auf ein positives göttliches Gebot zurückzuführen, wie z. B. die Monogamie, von der eben darum ein zeitweiliger Dispens noch heute ebenso erlaubt sein muss, wie einst die Patriarchen davon dispensiert waren, ein Zeichen zugleich vom Geiste der Kasuistik, dem auch er — z. B. in der Frage der Restitutionspflicht des Gestohlenen — reichlichen Tribut entrichtet.

Was Duns Scotus angebahnt und eingeleitet hatte, das wurde von seinen Nachfolgern aus- und durchgeführt und namentlich von dem nüchternen, aller Mystik abholden Engländer Occam und dessen Nominalismus zur Vollendung gebracht.[1] In seiner Schule wird von Johannes de Janduno

[1] cfr. K. Werner, die nachskotistische Scholastik. Wien 1883. Derselbe, die nominalisierende Psychologie der Scholastik des späteren Mittelalters, in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie 1882 und ibid. 1881 der Averroismus in der christlich-peripatetischen

der Satz von der doppelten Wahrheit, dem freilich schon Duns, ja selbst Thomas recht nahe gekommen war, dahin formuliert, dass etwas zugleich theologisch wahr und philosophisch falsch sein könne; was auf Grund des natürlichen Lichtes verworfen werden müsste, wird durch den eingegossenen Glauben wieder hergestellt. Das Band zwischen Glauben und Wissen war damit völlig zerrissen, die weltliche Wissenschaft dadurch freilich selbständiger gemacht, andererseits aber der eingegossene Glaube als rein äusserliches Fürwahrhalten zum höchsten Prinzip erklärt und die Autorität der Kirche solange über alles hinaus gehoben, als sich das Denken es gefallen liess, Widervernünftiges für wahr zu halten, weil sie es befahl. Der Schritt von diesem nominalistischen Dualismus, der das Opfer des Intellekts nur noch widerwillig bringt, zum Bruch mit der Autorität der Kirche ist so klein als der von der Hegel'schen Religionsphilosophie zur Strauss'schen Dogmatik. Und wie so das Band zwischen Wissen und Glauben zerrissen war, so zerschnitten diese Nominalisten, Occam voran, auch die sittlichen Bande, den Zusammenhang zwischen Schuld und Strafe, zwischen sündiger Handlung und sündigendem Subjekt (per peccatum mortale nihil corrumpitur nec tollitur in anima), zwischen Reue und Verzeihung, zwischen Busstugend und Busssakrament. Überall heisst es: aliter tamen potuit deus ordinare. Peter von Ailly meint: nullum est ex se peccatum, sed praecise quia lege prohibitum; der Wert des sittlichen Handelns beruht auf der willkürlichen Annahme und Gutheissung desselben von Seiten Gottes; Gott kann de potentia ordinata die Sündenschuld ohne jeden inneren oder äusseren Bussakt des Sünders erlassen, und ebenso könnte er einen Sündlosen bestrafen. So zertrümmert die Lehre von dem Primat des Willens in Gott das ganze Gebäude der Moral und macht das Sittliche, Gutes und Böses, Tugend und Laster zu etwas Vereinzeltem, rein Zufälligem, das immer auch anders, ja von dem jeder Zeit geradezu das Gegenteil giltig sein könnte. Und wie theoretisch eine Lehre, wie diejenige Occams, dass

---

Psychologie des späteren Mittelalters. A. Dorner, das Verhältnis von Kirche und Staat nach Occam, theolog. Studien und Kritiken 1885, 4. Tschackert, Peter von Ailly. Gotha 1877.

Gott ohne Widerspruch statt Mensch zu werden auch die Natur eines Esels hätte annehmen können,[1] notwendig zur Frivolität führen musste, so musste diese Lehre von der Zufälligkeit des Sittlichen trotz der Ablehnung des Eudämonismus durch Occam, der die dilectio Gottes über die daraus resultierende dilectatio stellt und beide von einander trennt, mit derselben Notwendigkeit eine grosse Laxheit der Sittenlehre, die Auflösung aller moralischen Begriffe zur Folge haben. Petrus Aureolus freilich will weder Sittlichkeit noch Christentum schädigen; der göttliche Wille stellt ja überall die zerrissenen Bande wieder her: die menschlichen Handlungen sollen dem über die Vernunft hinausliegenden Willen Gottes angemessen sein, und das kann nur durch Gott selbst gewirkt werden; darum müssen wahre Tugenden von Gott eingegossen werden, damit die einzelnen Handlungen gut, es muss der habitus caritatis eingegossen werden, damit der ganze Mensch gut und gottwohlgefällig werde. Occam dagegen glaubt, dass auf der höchsten Stufe christlicher Gerechtigkeit ein actus vitiosus ohne Schuld begangen werden könne, wenn er nur propter honorem dei d. h. im Interesse der Kirche als geboten erscheine, und er und Peter von Ailly[2] sind der Ansicht, dass auch ein Heide auf natürlichem Wege dazu kommen könnte, Gott über alles zu lieben, und dass es lediglich die Autorität der Kirche sei, welche die Notwendigkeit des übernatürlichen Habitus und seiner Eingiessung lehre: wir glauben an Christus und die Notwendigkeit der Erlösung durch ihn nur noch, weil es die Kirche befiehlt.

Und doch schlägt derselbe Occam, der so alles auf die Kirche stellt, dieser die schwersten Wunden: auch hier zer-

---

[1] Ich zitiere die Stelle centilog. concl. 6: est articulus fidei quod deus assumsit naturam humanam. non includit contradictionem, deum assumere naturam asininam; pari ratione potest assumere lapidem vel lignum. Ob hier „der Schelm zwischen den Zeilen herauslächelt“, wie Pfleiderer, Religionsphilosophie II, S. 629 im Anschluss an Baur meint, weiss ich nicht. Mir scheinen Occam's Sätze ernst gemeint zu sein, aufgestellt im Interesse der absoluten Machtfülle Gottes.

[2] Von ihm stammt auch eine selbständige Ableitung und Schematisierung der virtutes morales, welche man bei Werner, die nominalisierende Psychologie u. s. w. S. 323 s. nachsehen mag.

reisst er festgefügte Bande, das Band zwischen Papsttum und Kaisertum, zwischen Kirche und Staat. Indem er im Kampf zwischen Ludwig von Baiern und dem Papst auf die Seite des Kaisers tritt, sucht er diesem wieder zu geben, was des Kaisers ist, und den Staat als selbständigen und gleichberechtigten Interessenkreis neben die Kirche zu stellen. Das bonum commune, auf welches dieser Engländer, scheinbar kaum ganz in Übereinstimmung mit seinem nur das Einzelne anerkennenden Nominalismus,[1] so hohes Gewicht legt, ist Aufgabe des Staates; dafür hat er zu sorgen, dieses soll er schaffen, und darum darf kein Fremder, also auch die Kirche nicht eingreifen. Aber dieser Begriff des bonum commune führt sogar noch weiter: hier liegt auch die Schranke für die Macht der weltlichen Fürsten; wird es von diesen verletzt, so hat das Volk das Recht der Revolution, das Recht den Fürsten abzusetzen, den Tyrannen zu töten. Ebenso ist aber das Gemeinwohl auch das Prinzip der Kirche als der Gesamtheit der Gläubigen; daher stellt Occam auch hier den Einzelnen und die Gesamtheit der Einzelnen über die Autorität der Geistlichen als der gesetzlich geordneten Obrigkeit, über Papst und über Konzil, die beide irren können. Wenn er aber dabei gegen die Verweltlichung der Kirche eifert, die sich namentlich durch ihren reichen Besitz befleckt habe, so ist das zugleich ein Beweis, dass sein sittliches Ideal doch nicht auf Seiten des bonum commune, weder in der Kirche noch im Staate liegt, sondern über beiden im Mönchtum, und zwar in der strengsten Form desselben, da er das Franziskanerideal völliger Besitzlosigkeit als status perfectissimus preist. Ganz deutlich zeigt sich hier der Widerspruch und die Zersetzung dieser nominalistischen Scholastik: mönchische Fanatiker, weltflüchtige Klosterleute suchen die Selbständigkeit des weltlichen Staates der Kirche gegenüber zur Anerkennung zu bringen; und während Occam nur casualiter ein Eingreifen ebenso des Staates in die Angelegenheiten der Kirche als der Kirche in den Staat zugeben will, da ja die Angehörigen der Kirche

[1] Freilich ist es la volonté de tous, nicht la volonté générale, welche hier gemeint ist, und dieser Atomismus stimmt doch wieder zu der nominalistischen Grundlage des Systems.

und der christlichen Staaten dieselben Subjekte seien, gehen Marsilius von Padua und Johannes de Janduno im Defensor pacis vom Jahre 1324 noch weiter und schreiben dem Kaiser das Recht zu, die äusseren Angelegenheiten der Kirche zu ordnen und Namens der Gemeinde die Bischöfe ein- und abzusetzen, den Papst zu wählen und allgemeine Konzilien zu berufen und zu leiten.

Es ist ein weiter Weg von Gregor dem Grossen bis Occam und Peter von Ailly oder gar bis zu Gabriel Biel,[1] dem letzten Scholastiker, weit und nicht sehr erfreulich. Man mag auf andern Gebieten die Arbeit der Scholastik vielfach unterschätzt haben — und ich bin geneigt, den philosophischen Gehalt der Scholastik wesentlich höher zu werten, als dies meist geschieht —, aber in der Ethik haben diese Theologen wenig Selbständiges, wenig Brauchbares und Haltbares geschaffen: nur einer ragt eigenartig genug unter allen und über alle hervor, es ist Abälard, der einzige Ethiker und der einzige christliche Ethiker des Mittelalters; sonst ein immer voluminöseres Zusammenleimen und -kitten von antiken Kategorien und Begriffen mit christlichen Gedanken und Anschauungen, die Schaffung eines Ideals, das kirchlich, aber nicht sittlich, das im Kloster, aber nicht in der Welt zu verwirklichen ist. Und daneben und wegen dieses Ideals der beständige Kompromiss mit der Welt und der Weltlichkeit, der Dualismus, über welchen Kirche, Theologie und Ethik des Mittelalters nirgends hinausgekommen sind. Was Wunder daher, wenn die mühsame Arbeit, kaum dass sie in Thomas der Vollendung nahe gebracht scheint, alsbald wieder wie das Gewand der Penelope aufgetrennt, von ihrem eigenen Schöpfer, der Scholastik selbst wieder aufgetrennt wird. Der Skotismus ist das böse Gewissen, ist die Kritik des Thomismus, die Kasuistik der Summen untergräbt mit ihrer Sophistik das Sittliche selbst, und der Nominalismus Occams vernichtet dieses Sittliche vollends und zeigt, dass in den blutleeren Gebilden dieser Scholastiker kein sittliches Pectus und Pathos wohnt. Darum ist es auch falsch, von

---

[1] Über ihn s. Linsenmann, Gabr. Biel, der letzte Scholastiker, und der Nominalismus. Theolog. Quartalschrift, Jahrgang 47. 1865. S. 449—481. 601—676.

dieser letzten Periode der Scholastik zu sagen, sie habe nicht nur negativ, sondern auch positiv gewirkt, indem sie das gute Recht des Einzelnen, das gute Recht des Staates und der Wissenschaft, das gute Recht der Weltlichkeit überhaupt der Kirche gegenüber gewahrt und festgestellt habe: befangen in der Kirchlichkeit des Mittelalters konnte sie das Prinzip der Freiheit losgelöst von aller Autorität nur als sinnlose Willkür verstehen, vor der sie mit Recht erschrack und zu der Autorität der Kirche zurück flüchtete; und über den Dualismus kam sie erst recht nicht hinaus: Dualismus zwischen Gott und Mensch, zwischen Seele und Leiblichkeit, zwischen Kirche und Staat, zwischen Glauben und Wissen, Natürlichem und Übernatürlichem, Moralischem und Theologischem; und wo ausnahmsweise einmal der menschliche Faktor Recht behalten sollte, da blieb es beim unklaren Schwanken, beim kasuistischen Hin und Her; meistens aber musste sich das Menschliche und Natürliche rechtlos beugen vor dem Göttlichen und Übernatürlichen, und den Gewinn von aller Kritik und Sophistik und Negation hatte doch nur die nun freilich von allen guten Geistern, von aller Vernunft und Freiheit verlassene Kirche.

Doch es ist Zeit, diese Kirche selbst in ihrer Entwicklung kennen zu lernen; dabei werden wir noch einmal Gelegenheit haben, die Scholastik als einen Faktor des kirchlichen Lebens selbst ins Auge zu fassen und den Einfluss hin und her zu würdigen.

Capitel 6.

Die Germanen und die Kirche.

1. Wir haben das Christentum kennen gelernt, wie es innerhalb der untergehenden Welt der Griechen und Römer, auf dem Boden einer alten Kultur sich entwickelt hat. Wie es kam, dass es diese besiegte und wie diese besiegte Welt sich an dem Sieger rächte, indem sie Einfluss auf ihn gewann und ihm den Stempel ihres Wesens aufdrückte, ist in den ersten Kapiteln dargestellt worden. Sodann haben wir die so umgestaltete Religion auf ihren wissenschaftlichen Wegen begleitet und gesehen, wie sich eine Sittenlehre herausbildete, die in der Zeit der Scholastik eine Mischung blieb von christlichen und antiken Elementen, nachdem der Versuch einer rein christlichen Ethik durch Abälard kein Verständnis und keine Nachfolger gefunden hatte. Und wir haben endlich von dem Niedergang dieser wissenschaftlich-theologischen Moral zu erzählen gehabt, wie sie am allgemeinen Schicksal der Scholastik partizipiert und unter der Einwirkung des Nominalismus sich in sich selbst zersetzt und aufklärt. Diese Bewegung war im ganzen, namentlich in ihren Anfängen und auf ihrem Höhepunkt, weniger allerdings in diesen letzten Zeiten des Verfalls, unabhängig von den andern Faktoren des Volkslebens, weil das mit griechischer und römischer Kultur gesättigte Christentum im Mittelalter diesen Faktoren überlegen war, sie zu erziehen, ihnen also mehr zu geben hatte, als es seinerseits von ihnen empfing. Und so haben wir denn auch diese wissenschaftliche Entwicklung voranstellen dürfen, mussten aber dabei doch anerkennen, dass Zeit- und Volksverhältnisse,

sei's auch nur durch die Art, wie sie die Einwirkung aufnahmen, da und dort hereinspielen, und waren daher genötigt, manches zurückzustellen, was nur in seinem Zusammenhang mit jenen anderen Faktoren verständlich ist. Dies ist hier nachzutragen und überhaupt von der Wirkung des Christentums auf das Volksleben des Mittelalters ein Wort zu sagen.

Um mich aber zum voraus schon gegen zu hohe Ansprüche, welche aus der Überschrift dieses Kapitels gefolgert werden könnten, zu verwahren und zu schützen, lasse ich zunächst zwei bedeutenden Historikern das Wort. Baumgarten sagt irgendwo[1]: „Es hat wohl niemals einen Geschichtschreiber, welcher diesen Namen verdient, gegeben, der nicht gesehen hätte, dass auf der stillen geistigen und gemütlichen Arbeit einer Zeit ihre Bedeutung wesentlich ruhe. Aber auch nur wenige, die sich darüber täuschten, dass dieses stille Walten vergangener Zeiten nur schwer zu fassen, dass die Kulturzustände eines grossen Volkes in einer bestimmten Periode getreu zu schildern, so, dass nicht verschwimmende Allgemeinheiten, sondern eine scharfe und zugleich korrekte Zeichnung entstehe, fast unmöglich sei, teils weil das Material, aus dem ein solches Bild hergestellt werden könnte, in den meisten Fällen nur höchst mangelhaft vorliegt, teils weil das Bild selbst aus einer Unendlichkeit von Einzelzügen zusammengesetzt werden müsste, welche über den Rahmen einer geschichtlichen Darstellung in allen Richtungen hinauswachsen". Und speziell über unser Gebiet, das sittlich-religiöse, sagt Jacob Burckhardt[2] mit Bezug auf das ihm so wohl bekannte Zeitalter der Renaissance: „Das Verhältnis der einzelnen Völker zu den höchsten Dingen, zu Gott, Tugend und Unsterblichkeit, lässt sich wohl bis zu einem gewissen Grad erforschen, niemals aber in strenger Parallele darstellen. Je deutlicher die Aussagen auf diesem Gebiete zu sprechen scheinen, desto mehr muss man sich vor einer unbedingten Annahme, einer Verallgemeinerung derselben hüten. Vor allem gilt das von dem Urteil über die Sittlichkeit. Man

---

[1] In seiner „Geschichte Karls V." Bd. 1. Stuttgart 1885. S. 1 s.

[2] In seiner „Kultur der Renaissance in Italien". Basel 1860. Einleitung zu Cap. 6 S. 427 s.

wird viele einzelne Kontraste und Nüancen zwischen den Völkern nachweisen können, die absolute Summe des Ganzen aber zu ziehen ist menschliche Einsicht zu schwach. Die grosse Verrechnung von Nationalcharakter, Schuld und Gewissen bleibt eine geheime, schon weil die Mängel eine zweite Seite haben, wo sie dann als nationale Eigenschaften, ja als Tugenden erscheinen. Solchen Autoren, welche den Völkern allgemeine Censuren und zwar bisweilen im heftigsten Tone schreiben, muss man ihr Vergnügen lassen. — Wessen Auge dringt in die Tiefen, wo sich Charaktere und Schicksale der Völker bilden? wo Angeborenes und Erlebtes zu einem neuen Ganzen gerinnt und zu einem zweiten, dritten Naturell wird? wo selbst geistige Begabungen, die man auf den ersten Blick für ursprünglich halten würde, sich erst relativ spät und neu bilden? — Und wenn wir solche Dinge nicht wissen, wie sollen wir das unendlich reiche und feine Geäder beurteilen, durch welches Geist und Sittlichkeit unaufhörlich in einander überströmen?"

So will auch ich es nicht unternehmen, die Kulturzustände der Völker des Mittelalters nach ihrer sittlich-religiösen Seite hin zu schildern, Erlebtes und Angeborenes, Christliches und Germanisches, Religiöses und Sittliches, Gemachtes und Natürliches bei ihnen zu scheiden, oder mich gar vermessen, das christlich-sittliche Leben dieser Völker zu wägen und zu beurteilen. Das darf der Einzelne nicht und das kann ich nicht. Ich möchte vielmehr hier nur auf gewisse charakteristische und eben darum wohlbekannte Züge hinweisen, da und dort einer Entwicklung nachgehen oder den Höhepunkt einer solchen in seiner hellen Beleuchtung in's Auge fassen und vor allem Erscheinungen nachträglich zur Sprache bringen, bei denen sich das Zusammenwirken von Christentum und Germanentum deutlich nachweisen und ohne allzu grosse Gefahr eines Missgriffs der Beitrag abschätzen lässt, den das eine und das andere dazu geliefert hat. Dabei lässt sich ein Allgemeines voranschicken, auf das schon hingedeutet wurde. Das Christentum war, als es zu den Germanen kam, längst schon hellenisiert und romanisiert, es war somit ihnen gegenüber der Träger höherer Bildung, Träger der Bildung überhaupt. Mit

dieser Überlegenheit der Kultur tritt es unter ein freilich nicht barbarisches, aber doch völlig unzivilisiertes Volk und ist darum weit entfernt, es in seiner Eigenart als berechtigtes und ebenbürtiges anzuerkennen, sondern als Schulmeister und Zuchtmeister, als Erzieher und Bildner suchen die Vertreter der christlichen Kirche diese Nationen umzugestalten und erheben an sie den Anspruch, sich passiv und receptiv zu verhalten, zu lernen, sich bilden zu lassen, zu gehorchen. Das ist das ganze Mittelalter hindurch das Verhältnis der katholischen Kirche zu den Völkern geblieben: die Kirche ist die Schule, in welche die Völker geschickt werden, die Priester sind die einzig mündigen Pädagogen, die Laien die grossen Kinder, welche erzogen werden müssen. Auf dieser Anschauung beruht das Recht der katholischen Kirche, dass sie so ist, wie sie geworden ist: solange sie der Welt überlegen, an Bildung überlegen bleibt, dauert dieses ihr Recht zu herrschen und zu leiten fort; in dem Masse aber, wie aus Kindern Mündige werden, hört dieses ihr Recht auf, und der Übergang vom Mittelalter in die Neuzeit besteht eben in der Emanzipation der Welt von der Kirche. Dass es dabei zu Kampf und Bruch kam, daran ist die Kirche schuld, weil sie die Völker auch dann noch in Abhängigkeit und Unmündigkeit erhalten wollte, als sie aufgehört hatte, die einzige und erste Quelle der Bildung zu sein; und dass sie aufhörte, das zu sein, daran ist sie auch nicht ohne Schuld.

2. Die Germanen[1] lösten die Römer ab in der Be-

---

[1] Die Quellen zu diesem Kapitel kann ich im Einzelnen nicht angeben: es ist die Geschichte des Mittelalters überhaupt, Profangeschichte, Kirchen- und Dogmengeschichte. Ich werde daher für jeden Abschnitt anführen, was mir aus meiner Lektüre der letzten Jahre hiefür besonders charakteristisch erscheint und was nicht in anderem Zusammenhang bereits zitiert ist, wie namentlich manche der ethischen Schriften des Mittelalters selbst, welche im vorhergehenden Kapitel die Quellen bildeten. Wenn ich hier speziell Freytags Bilder aus der deutschen Vergangenheit, A. Richter's Bilder aus der deutschen Kulturgeschichte 1882 und K. Fischer, deutsches Leben und deutsche Zustände von der Hohenstaufenzeit bis ins Reformationszeitalter 1884 nenne, so geschieht es nur, weil ich sie hier besser unterzubringen weiss, als bei den einzelnen Abschnitten.

herrschung der Welt und wurden eben dadurch zugleich die Träger der Kultur, die aber, wie eben gesagt, bei ihnen keine selbständig und natürlich entwickelte, sondern eine künstlich gemachte, eine anerzogene war. Es ist daher notwendig, einen Blick auf sie zu werfen, wie sie gewesen sind, ehe sie vom Christentum berührt und verändert wurden. Es ist ja dafür immer wieder auf Tacitus[1] zurückzugehen, dessen Schilderung des Volkes in der Germania zwar, der Tendenz dieses Buches entsprechend, etwas zu ideal gehalten, im Grossen und Ganzen aber doch wohl richtig sein dürfte. Arier der Race nach, körperlich und geistig edel und schön veranlagt, gross gewachsen und kräftig gebaut, helden- und reckenhaft, gestählt durch die Natur des Landes und im Kampf mit ihr, im Kampf gegen die vor ihnen zurückweichenden Völkerschaften und in Kämpfen unter einander, so treten sie als Cimbern und Teutonen, als Heerscharen Ariovists, als Cherusker Armins erstmals in der Geschichte auf. Ihre ungestüme Tapferkeit machte sie von Anfang an den Römern furchtbar, es ist das der furor teutonicus, wie er in der Gestalt ihres Gottes Wodan verkörpert, in ihren Heldensagen verherrlicht, in ihren Schlachtgesängen den Feinden trotzig entgegentönt, in ihren leuchtenden Augen ihnen entgegenblitzt. Dieses kampfesfrohe, kampfesfreudige Wesen führte freilich auch zu wilder Kampfeswut, zu roher, barbarischer Härte, und auf der andern Seite war ihnen Krieg und Kampf und etwa noch die Jagd so sehr alles, dass sie, wenn hiezu die Gelegenheit fehlte, in faulem Nichtsthun die Zeit verdarben und Frauen und Knechten die Arbeit überliessen. Scheint hierin eine unwürdige und untergeordnete Stellung der Frau zu liegen, so steht dem doch wieder eine ganz eigen- und einzigartige Hochschätzung derselben gegenüber. Gerade diese Seite des germanischen Wesens und Lebens rühmt Tacitus ganz besonders. Das Band der Ehe, die mit seltenen Ausnahmen Einehe ist, ist ein festes und heiliges: die Frau steht nicht ausserhalb der männlichen Gedankenwelt, sie tritt

---

[1] cfr. zum Folgenden die „deutsche Geschichte bis auf Karl den Grossen“ von Georg Kaufmann, Band 1: Die Germanen der Urzeit. Leipzig 1880. Felix Dahn, Urgeschichte der germanischen und romanischen Völker. 3 Bde., 1881.

als Genossin von Mühsal und Gefahr an seine Seite, um im Frieden und im Krieg mit ihm zu dulden und zu wagen. Ehebruch ist ein äusserst seltener Fall und wird — freilich nur beim Weibe — aufs strengste bestraft, und ebenso ehren sie „durch grausame Bestrafung des Frevlers an der weiblichen Ehre das gesamte Geschlecht.“ Denn die Frauen sind ihnen eine Art heiliger und profetisch begabter Wesen (inesse sanctum aliquid et providum putant, Tac. Germ. c. 8.); ihr Rat bleibt nicht unbeachtet, ihr Spruch wird nicht überhört. Und wenn endlich in dem auch bei den Germanen nicht fehlenden Brautkauf die Anschauung von der rechtlichen Unfreiheit der Frau stark ausgeprägt ist, so hat „die Unwandelbarkeit des Preises, welche den Jungfrauenkauf rechtlich vom Sachkauf unterscheidet, eine ganz bestimmte ethische Idee zum Hintergrund: sie bedeutet, dass der Gegenstand des Brautkaufs, die Jungfrau, von unschätzbarem Werte, der Kauf der Frau also ausschliesslich von ethischem Interesse ist“.[1]

Von derselben Zweiseitigkeit ist auch eine andere Nationaltugend der Germanen, ihre Treue. Im persönlichen Verkehr gilt es für ehrlos, sein gegebenes Wort zu brechen, den Eid nicht zu halten, zugesagte Gastfreundschaft zu verletzen; selbst dem Feind, dem Fremden gegenüber wahrte man die Treue. Aber im politischen Leben war es anders: hier wird von den Römern oft genug über Treubruch geklagt, der Sieg Armins über Varus ist „ein Meisterstück dämonischer Tücke“. Und wenn man das durch die Treulosigkeit der Römer, welche den Barbaren das Wort zu halten vielfach nicht für nötig fanden, durch die Verzweiflung, in welche sie die überlegenen Waffen der Feinde, Hunger oder sonstige Not getrieben, entschuldigen möchte, so bewahren sie ja auch dem eigenen Volk die Treue nur schlecht, und im römischen Heer hat es seit Segest nicht an Überläufern und Verrätern aus den Reihen der Germanen gefehlt. Ihr „staatliches Leben

[1] Worte R. Sohm's in dem geistreichen und anmutigen Aufsatz: „Die Stellung der Frau im deutschen Recht“. Deutsche Rundschau Bd. XIV, 1878. S. 92—102.

war noch zu unentwickelt, als dass es politische Sittlichkeit hätte erzeugen können."

Im Rechtsleben gilt die Blutrache, aber frühe schon war man bemüht, sie zu beschränken, und die Möglichkeit, einen Mord durch eine zu zahlende Busse, das Wergeld zu sühnen, war schon in heidnischen Zeiten vorhanden; so kommen die sinnlosen, von Geschlecht zu Geschlecht fort mordenden Fehden einer immer neu aufwachenden Rache bei den Germanen nicht vor. Ja es will uns umgekehrt oft scheinen, als sei es des Guten zu viel, wie bei ihnen alles mit Geld zu sühnen war: in der Festsetzung der Preise, die für diese oder jene Verletzung zu bezahlen waren, bestehen die ältesten Gesetze vielfach fast ausschliesslich. Ein Gegengewicht gegen dieses Überwuchern der Geldstrafen bildet aber doch das Recht des Mannes, an das Schwert zu appellieren, das Recht des Zweikampfs, in dem man bei Streitfällen ein Gottesurteil sah.

In ihrem häuslichen Leben war von der Stellung der Frau schon die Rede. Während sie mit den Knechten arbeitete, fröhnte der Mann, wenn er nichts zu kämpfen oder zu jagen hatte, dem Erbübel der Deutschen, dem unmässigen Trinken und dem Spiel. Wie leidenschaftlich sie das letztere betrieben, zeigt die bekannte Thatsache, dass sie sogar die Freiheit einsetzten, wenn nichts mehr sonst zu verspielen war, und die Ehre gebot, auch diese Spielschuld zu bezahlen. Dann war der Freie ein Unfreier geworden; denn die Sclaverei fehlte bei ihnen nicht, und der Knecht war rechtlos, konnte getötet, verstümmelt, verkauft oder verschenkt werden. Gemildert war dieses Verhältnis durch die Einfachheit der Verhältnisse, in denen eigentlich nur die Arbeit, zu der der Knecht gezwungen wurde, den Unterschied zwischen ihm und dem Herrn ausmachte; und frühe genug wurde doch auch der Herr an das Hofgericht seiner familia gebunden, wenn es sich um Bestrafung oder Belastung eines Sklaven handelte.

Dass der Vater das ihm vor die Füsse gelegte Kind nach Belieben aufnehmen oder liegen lassen durfte und dass es im zweiten Fall ausgesetzt und dem Hungertod und wilden Tieren überlassen wurde, ist ebenso wie das Ermorden hilfloser Greise, um ihrer los zu sein, ein Zeichen roher

Grausamkeit. Doch kam es im ganzen nicht allzu häufig vor, wie auch Menschenopfer selten sind.[1]

Das führt uns zu ihrer Religion. Sie beruht als Naturreligion ursprünglich auf dem Gegensatz von Licht und Finsternis, daher auch der „dramatische Charakter“ der germanischen Mythologie, der beständige Kampf der Asen, dieser Träger des Himmels und der natürlichen und sittlichen Ordnung der Welt gegen die dieser Ordnung feindlichen Riesen. Tragisch aber ist dieser Kampf, weil die anfänglich heiteren und schuldlosen Götter sich mit Schuld beflecken — die Gier nach rotem Gold ist die Quelle der immer weiter um sich greifenden Entsittlichung — und dadurch selber dem Untergang anheimfallen. Dabei ist es charakteristisch, wie jene Entsittlichung geschildert wird: dass die Bande des Blutes, die Sippe gebrochen wird, steht an erster, Ehebruch an zweiter Stelle. Der Mythos vom Totenschiff Naglfar, das erst fertig sein muss, zeigt zugleich, wie es in der Hand des Menschen liegt, diesen allgemeinen Weltuntergang zu verzögern: dasselbe besteht aus Nägeln der Toten; erst wenn also die Lieblosigkeit so überhandnimmt, dass die Pflichten gegen die Toten,[2] zu denen auch das Beschneiden der Nägel gehört, vernachlässigt werden, kommt das Weltende. So sind die Menschen die Kampfgenossen der Götter und sollen mit ihnen die Endkatastrophe abwehren. Aber diese kommt doch, darin liegt der Pessimismus dieser ernsthaften Religiosität, wenn nicht vielmehr bereits christliche Einflüsse die Gestaltung dieses Mythos von der Götterdämmerung modifiziert haben; namentlich könnte dies bei dem Glauben an die Welterneuerung der Fall sein, welche dem Weltuntergang folgt und eine Periode neuer Unschuld und Sittenrein-

---

[1] Darüber siehe das Handbuch der deutschen Mythologie von Karl Simrock. 3. Aufl. 1869, S. 485 s. Dasselbe ist überhaupt zum Folgenden zu vergleichen neben Dahn a. a. O.

[2] Eine zweite religiöse Pflicht, die Lederstreifen der Schuhe wegzuwerfen, um dadurch den Asen zu Hilfe zu kommen, mit Simrock a. a. O. S. 123 auf die Pflicht für die Armen, also auf die Pflicht guter Werke zu beziehen, um sich dadurch der Unsterblichkeit teilhaftig zu machen, ist mir doch zu zweifelhaft. Ich habe es deshalb nicht in den Text aufgenommen.

heit heraufführen soll. Ob die Bemerkung des Tacitus (Germ. c. 9), dass es der germanischen Anschauung von der Erhabenheit himmlischer Wesen nicht entspreche, die Götter zwischen vier Wänden einzusperren oder in Menschengestalt darzustellen, richtig sei, ist um so zweifelhafter, als es an Heiligtümern und Götterbildern doch nicht so ganz gefehlt hat, wie Tacitus hier zu meinen scheint.

Die Pflicht der Blutrache und der Mythos vom Totenschiff hat uns an die Wertschätzung des Geschlechterverbands bei den Germanen erinnert. Darauf beruht auch die älteste Gemeinde- und Staatsbildung, wenn gleich ihr Staat, als sie in die Geschichte eintraten, kein Geschlechterstaat mehr genannt werden kann. Beim Übergang der Germanen vom schweifenden Hordenleben zum Ackerbau gehört das Feld der Gemeinde, nicht den Einzelnen; diese teilt alljährlich den Geschlechtern einen Teil davon zur Benutzung zu, und aus diesen Geschlechtern und Gesippen entstanden dann die Dörfer und Markgenossenschaften, in denen erst allmählich das den einzelnen Familien zugewiesene Ackerland zum Privateigentum wird. So eng aber diese Zusammengehörigkeit der Gesippen war, und vielleicht hängt dies eben mit jener Einrichtung zusammen, so lose waren die grösseren Gemeinschaften zusammengeknüpft: nicht nur ein Band, welches alle germanischen Stämme umschlungen hätte, fehlte, auch die Gesamtheit der einzelnen Völkerschaften fiel auseinander und löste sich in grössere oder kleinere Teilstaaten auf. Und auch für das Königtum war das Geschlecht von Bedeutung: der Adel eines Volkes besteht aus seinen ältesten Geschlechtern, und das edelste dieser Adelsgeschlechter ist das königliche, die Pietät gegen die Altehrwürdigkeit desselben also das Band, das Volk und König zusammenhält. Daher der Unterthanenverband wesentlich ein Treuverhältnis, weil er auf Pietät sich gründet, zugleich eben dadurch die Macht der Könige beschränkt, weil der Dienst freiwillig geleistet wird und der Germane als Angehöriger eines Geschlechts sich dem Königsgeschlecht doch wesentlich gleich fühlt. Deswegen beruht die Macht des Königs neben jenem sittlichen Bande der Treue und Pietät vor allem auch auf Reichtum — denn nur so blieb sein Geschlecht das

geachtetste — und auf einem gefüllten Königshort. Diesen brauchte der König, um möglichst viele Gefolgsgenossen um sich zu scharen. Die Gefolgschaft ist ein durchaus freiwilliges Verhältnis, zunächst für den Krieg bestimmt, und beruht auf der Treue der Männer zum Gefolgsherrn, dem sie in Kampf und Sieg, in Gefangenschaft und ins „Elend", ja selbst in den Tod zu folgen hatten, beruht aber andererseits auch auf der Milde des Gefolgsherrn, der es an reicher Belohnung nicht fehlen lassen darf. Der Zusammenhang mit der späteren Vassalität liegt auf der Hand, ohne dass doch eines mit dem andern verwechselt werden dürfte.

3. So waren die Germanen in ihren ältesten Zeiten: ein idealer, ein tief sittlicher Zug geht wie durch ihre alten Sagen, so durch ihre Religion und ihr Recht, ihr häusliches und staatliches Leben. Daneben aber stehen sie recht derb realistisch auf dem Boden der Wirklichkeit und zeigen uns neben viel Herrlichem manches widerlich Rohe und Barbarische. Und gerade diese Seite wurde in den Stürmen der Völkerwanderung nicht gemildert, sondern da wo es galt, sich mit dem Schwert in der Faust Platz zu schaffen, und wo bei diesem Kriege aller gegen alle jedes Mittel der Gewalt und der List erlaubt und gegen die überlegene Kultur der Römer und die abscheuliche Wildheit der Hunnen notwendig schien, tritt sie erst recht ans Tageslicht. Indem aber die Germanen die alte Kultur des römischen Reiches kennen lernten, lernten sie zugleich auch die neue Macht des Christentums kennen, das ja eben in dieser Zeit gesiegt hatte und das Kaisertum stützen sollte gegen die heranwogenden Scharen der Deutschen. Vulfila, der gotische Bischof, hat seinen Landsleuten die neue Religion gebracht und flüchtete sich mit denen, die er für dieselbe gewann, unter den Schutz des römischen Adlers, da ihm Rom und Christentum identisch waren und die friedlichen Forderungen dieses letzteren seine Gemeinde unfähig machten zum Widerstand gegen den heidnisch gebliebenen, kriegerischen Rest des Gotenvolkes. Dass er aber mit der Christianisierung seines Volkes die Notwendigkeit erkannte, für dasselbe die Bibel zu übersetzen, und dass er dadurch der Erfinder der gotischen Buchstabenschrift, der Anfänger

unserer deutschen Litteratur geworden ist, zeigt nicht nur seine persönliche Bedeutung in ihrem vollen Licht, sondern beweist auch zugleich, wie das Christentum für die Germanen durchaus der Träger und Bringer der Kultur gewesen ist. Dass Vulfila in seiner Bibelübersetzung die Bücher der Könige wegliess, weil sie für seine kriegerischen Landsleute ein bedenklicher Stoff gewesen wären, ist ebenso charakteristisch für ihn als für das Verhältnis dieser germanischen Völkerschaften zum Evangelium der Liebe und des Duldens und, wie die Auswanderung Vulfila's ins römische Gebiet, ein Beweis, wie gefährlich das Christentum der Selbständigkeit und Freiheit der Germanen wurde.

Vulfila hat den Deutschen das Christentum in der arianischen Form gebracht. Es wird mit Recht gesagt werden können, dass dies nicht sowohl auf einer besonderen Wahlverwandtschaft zwischen Germanen und Arianismus beruhte, als vielmehr eine Fügung des Zufalls gewesen ist; und ebensowenig sind die germanischen Stämme am Arianismus zu Grunde gegangen, sondern wesentlich am Klima der südlichen Länder, in die sie kamen und deren Einflüssen und Genüssen sie keinen Widerstand entgegenzusetzen wussten; dass daneben freilich auch die Opposition der Katholiken in Italien oder Afrika am Untergang der Goten oder der Vandalen mitgearbeitet hat, soll nicht bestritten werden. Und ebenso hat sich zum Teil unter dem Einfluss des Religionswechsels — von dem arianischen zum katholischen Christentum hinüber — bei den Westgoten in Spanien jene Unduldsamkeit und jener bigotte Charakter ihres Christentums herausgebildet, der sich in den Judenverfolgungen, in der Priesterherrschaft, in der Bevormundung der Könige durch die Bischöfe, in der völligen Unterwerfung des Staates unter die Kirche dokumentiert und uns im Wort „bigott“ (von Visigoth?) noch immer gegenwärtig ist. Aber der Untergang dieses Staates zeigt auch, welchen entmannenden Einfluss auf ein früher so kriegerisches Volk „die priesterliche Gängelung“ gehabt hat; und als der Zusammenbruch erfolgte, war ja das Volk längst nicht mehr arianisch, sondern bereits seit 125 Jahren katholisch oder,

wie Reccared seit seinem Übertritt sich nannte: christianissimus, triumphator in Christo, orthodoxus.

Die eigentlichen Träger des Christentums unter den Germanen, allerdings von Anfang an des katholischen Christentums, wurden jedoch die Franken, seitdem sich ihr König Chlodowech nach seinem Sieg über die Alamannen hatte taufen lassen. Wie auf diesen selbst das Christentum gewirkt oder nicht gewirkt hat, ist bekannt genug. Schon die Art seiner Bekehrung lässt erkennen, wie äusserlich-politisch dieser Akt für ihn gewesen: es ist eine Machtfrage, das Glück der Waffen wird begehrt, und weil es sich unter den alten Göttern nicht an seine Fahne knüpfen will, so werden sie aufgegeben und man versucht es nun mit „dem Zauber“ der katholischen Taufe. Und so naiv roh und abergläubisch die Taufe von ihm gelobt worden, so „brutal selbstisch“ und gewaltthätig, so heimtückisch und arglistig er vor der Taufe gewesen war, genau so blieb er auch nach derselben. Die Ermordung seiner Vettern, der übrigen fränkischen Gaukönige, gehört in ihrer naiv cynischen Weise zum Scheuslichsten, was je verübt worden ist, und erhält dadurch eine besonders pikante Beleuchtung, dass der, der sie uns erzählt, der christliche Bischof Gregor von Tours[1] so gar nichts Arges dabei findet. Diese That war übrigens nur die Einleitung einer ganzen Kette von ähnlichen Greueln und Mordthaten im Merowingischen Fürstenhaus, bei denen sich die Weiber fast noch mehr hervorthaten als die Männer. So konnte unter diesem Königshaus das Christentum als eine innerlich bildende und versittlichende Macht nicht wirken, und so war jene Bekehrung Chlodowechs wichtiger zunächst nach aussen hin, für Rom. Der Frankenkönig war ja im Jahr 496 der einzige bedeutende katholische Fürst, und darum nahm ihn der Papst sofort als Schutzherrn der Kirche in Anspruch. Und zugleich ahnte und hoffte die Kirche bereits auch die Ausdehnung dieser katholischen Christianisierung auf

[1] In seiner fränkischen Geschichte, B. II, c. 40—42. „Gott vermehrte sein Reich, darum dass er rechten Herzens vor ihm wandelte und that, was seinen Augen wohlgefällig war“, heisst es mitten in der Erzählung dieser Mordthaten!

alle germanischen Völker, auf die schon bekehrten Arianer, wie auf die rechtsrheinischen noch zu bekehrenden Germanen, und knüpfte die Christianisierung und Unterwerfung dieser letzteren an die Person des Frankenkönigs.

Aber eben in Folge der Misswirtschaft dieses Königshauses kam die Erfüllung dieser Hoffnungen und Wünsche nicht von den Merowingern, die Christianisierung Deutschlands überhaupt nicht unmittelbar von den Franken, wo nicht nur die Laien unter dem Einfluss der überreifen römischen Kultur tief entsittlicht, sondern auch Bischöfe und Geistliche, Mönche und Nonnen diesen Einflüssen erlegen waren. Es war vielmehr der karolingische Majordomus Karl Martell, welcher zunächst wieder daran dachte, die an das fränkische Reich angrenzenden Gebiete heidnischer Germanen in den Kreis der christlichen Kultur hereinzuziehen, und dem diese somit mehr als nur die Rettung vor der Überflutung des Islam zu danken hat. Dabei nahm er sich der englischen Missionare an, welche dort bereits thätig waren, und benutzte sie zugleich zu einer Reform der tief zerrütteten und sittlich verwüsteten fränkischen Kirche. [1] Dort in England hatte die römische Kirche, welche der von Gregor dem Grossen als Missionar abgeschickte Augustin unter den germanischen Angeln und Sachsen ausbreitete, über die ältere vom heiligen Patrik begründete Kirchenform den Sieg davon getragen; da nun die britisch-irische Kirche schon vorher die Mission unter den heidnischen Germanen und unter den verwilderten Franken sich zur Aufgabe gemacht hatte, so folgten nun auch auf diesen Bahnen die Sieger nach. Die römisch-katholischen Mönche nahmen sich dabei — wegen ihrer Stammesverwandtschaft mit den Sachsen — mehr des nördlichen Deutschlands an, die Iren wandten sich nach dem Süden, und aus dem Frankenland herüber, wo die Missionare aus England einen bis dahin ungekannten Glaubenseifer entfacht hatten, kam Succurs und trug wohl am meisten zur Ausgleichung der

---

[1] Zu diesem Abschnitt vergl. neben G. Kaufmann, deutsche Geschichte Bd. II, 1881. die Geschichte der Angelsachsen bis zum Tode König Alfreds, von Ed. Winkelmann, Berlin 1883 und Ranke, Weltgeschichte. 5. Teil. 1884.

Streitenden und auch hier zum Siege Roms bei. Karl Martell, begierig die Grenzen fränkischer Herrschaft gegen Osten auszudehnen, unterstützte diese Missionsarbeit, weil er begriff, dass nur das Vordringen des Christentums in diesen Gebieten seine Herrschaft möglich mache. Der Name des Bonifacius ist mit dieser kirchlichen und politischen Vorwärtsbewegung aufs engste verknüpft: er ist es gewesen, der die Anfänge eines in Deutschland bestehenden unabhängigen Christentums, wie es Adalbert in seiner Opposition gegen das römische Kirchentum mit seinen Wallfahrten, seiner Ohrenbeichte und dem Glauben an die Vermittlung der Heiligen vertrat, eingliederte in die festgefügte Organisation Roms und der vor allem dadurch den Namen eines Apostels der Deutschen sich verdient hat, dass er die Kirche Germaniens dem päpstlichen Stuhl unterwarf, dem er selbst, als Bischof seinem Erzbischof, Gehorsam gelobte. Und wie er in Deutschland mit Hilfe begeisterter Missionare aus England Grosses leistete, so suchte er auch auf das Frankenreich zurückzuwirken und durch Handhabung strengerer Kirchenzucht der Verweltlichung der dortigen Kirche zu steuern. Es war wohl nur ein teilweiser Erfolg; aber durch dieses Herüber und Hinüber, durch seine Beziehung zu Karl Martell und dessen Söhnen knüpften sich doch die Bande zwischen fränkischem Staat und römischer Kirche, zwischen weltlichem Fürstentum und geistlicher Papstgewalt durch die Hand dieses grossen christlichen Missionars so verhängnisvoll und folgenschwer zusammen. Jene Unterwerfung der germanischen Kirche unter Rom war für die rohen Nationen, welche einer einheitlichen Leitung und des Zusammenhangs mit dem Stammsitze höherer Kultur so dringend bedurften, für den Augenblick jedenfalls ein Glück und unter allen Umständen eine Notwendigkeit; denn nur das römische Kirchentum bot eine stramme Organisation und damit die Gewähr der Kontinuität mit der alten Bildung.

Es war nur natürlich, dass die mächtigen Beschützer dieser römischen Missionsthätigkeit und kirchlichen Erneuerung im Frankenreich, die Karolinger, beim Papsttum ihrerseits Hilfe und Freundschaft fanden und kein Wunder, dass dieses willig zustimmte, als im Jahr 751 Pippin nach der Krone

griff und den letzten Merowinger ins Kloster schickte, und dass es diese Usurpation durch Salbung und Weihung sanktionierte; den Lohn dafür bekam es sofort ausbezahlt, es war der Schutz gegen die Langobarden und das verhängnisvolle Geschenk weltlichen Landbesitzes, die Grundlage des späteren Kirchenstaats. Und nun kam in Karl dem Grossen der Mann, der alle die seither schon vorhandenen Tendenzen nicht nur aufnahm, sondern auch thatsächlich verwirklichte. Die Missionierung der rechtsrheinischen Germanen hat er durch die Unterwerfung und Bekehrung der Sachsen in der Hauptsache zum Abschluss gebracht; die Verbindung des fränkischen Königtums mit Rom durch die Annahme der Kaiserkrone für das ganze Mittelalter zu einer unauflöslichen gemacht und damit nicht nur dem Kampf zwischen Rom und den Germanen ein Ende gesetzt, sondern auch das kirchlichpolitische Ideal eines allumfassenden Gottesreichs auf Erden zu verwirklichen gestrebt, freilich auch den Keim zum Kampf zwischen den Vertretern der kirchlichen und der politischen Macht gelegt. Und endlich hat er an der bereits begonnenen Reform der Kirche seines Landes energisch weiter gearbeitet und das Christentum auch innerlich wirksam zu machen gesucht. Karl hatte etwas von der Natur eines Schulmeisters, und so war er der rechte Mann zur Erziehung seines Volkes zu grösserer Sittlichkeit und Kirchlichkeit. Um bessere Geistliche für sein Reich zu gewinnen, sorgte er durch Mustersammlungen und Visitationen für gute Predigt, richtete Schulen ein — seine Hofschule war übrigens auch Laien zugänglich — und förderte durch Berufung von Gelehrten und durch persönliche Anteilnahme die wissenschaftlichen Studien so, dass man von einer ersten Blüte des geistigen Lebens, einer Art Renaissance unter Karl dem Grossen reden kann; denn durch diese Thätigkeit des Kaisers und durch die Korrespondenz seiner Geistlichen und Gelehrten klingt doch oft etwas wie ein antiker Laut. Die Hauptsache aber war die Fixierung des kirchlichen Lebens und Kultus und der katholischen Lehre in seinem Reich. Die Bischöfe mussten ihre Diöcesen bereisen, die schweren Sünden untersuchen und sich über den Sittenzustand der Gemeinden informieren.

Namentlich aber mussten sie durch ihre kirchliche Gerichtsbarkeit die Lücken des weltlichen Strafrechts ergänzen und im Namen des Staates untersuchen, urteilen und strafen. Die Folge davon war einerseits eine Milderung der allzustrengen Strafgesetze, andererseits eine Verchristlichung ursprünglich weltlich gedachter Institutionen, wie des Eides, ja selbst des Zweikampfes und der Gottesurteile überhaupt. Und dass die Bischöfe ihres Amtes richtig walteten, dafür sorgten die Missi, eine Kommission aus Graf und Bischof, welche die Predigt und die Prediger, das Gerichtsverfahren der Bischöfe und den Zustand der Gemeinden in kirchlicher und sittlicher Beziehung zu visitieren und unter anderem zu prüfen hatten, ob das Volk wenigstens die Hauptstücke des Credo in deutscher Sprache auswendig kenne; wer schlecht bestand, wurde dafür mit Schlägen oder Hunger bestraft; besonders waren die personae miserae ihrer Aufmerksamkeit empfohlen. Auf den Synoden wurden sodann neben rein kirchlichen Pflichten, wie Besuch des Gottesdienstes und Heiligung des Sonntags auch sittliche Vorschriften eingeschärft über das Leben der Witwen, Trunksucht, unanständige Lieder u. dgl., die sich zum Teil aufs Einzelste erstreckten und in der That darauf hinauskamen, dass hier das Christentum mit Hilfe der Staats- und Polizeigewalt ein- und durchgeführt werden sollte. Wie aber Karl für diese Reformen, die vielfach ebenso im Interesse des Staates als der Kirche lagen, die Bischöfe und zum Teil auch die päpstlichen Dekretalien benutzte, wie sie schon seit dem 6. Jahrhundert zusammengestellt waren, so griff er als Herrscher seines Reiches, zu dem auch die Kirche gehörte, unbekümmert in das Leben derselben ein, schaltete mit dem Kirchengut wie mit seinem Eigentum, setzte Bischöfe und Äbte ein, wie es ihm beliebte, nur dass er auf sittliches Leben und kirchliche Gesinnung sorgsam achtete, und stattete die Klöster — öfters den Bischöfen zum Trotz — reich mit Privilegien aus, und trug so die Idee der Vassalität, welche sich gegen Ende der Merowingerzeit im fränkischen Reich ausgebildet hatte, von den weltlichen Grossen auf die Vertreter der reich gewordenen Kirche über. So wurde das Reich Karls des Grossen ein christlicher Staat in dem Sinn,

dass Christliches und Staatliches, Weltliches und Geistliches hier ununterschieden eins wurden. Die Rechtfertigung für diese Vermischung mag man darin finden, dass Karl auch innerhalb seines christlichen Reiches noch immer mit den Resten des Heidentums zu kämpfen hatte, und dass das Christentum dem gegenüber das Element der höheren Kultur bedeutet, welche durchzuführen Aufgabe des Staates war, weil der Staat nur auf der Basis dieser Kultur gedeihen konnte.

In seiner reformierenden Thätigkeit fand Karl auch von Seiten der fränkischen Geistlichkeit, auf welche die Arbeit der britischen Missionare nicht ohne Einfluss geblieben war, Unterstützung und Beihilfe. Das mönchische Leben wurde der Träger derselben. Mönche waren es ja, die sich der Missionierung der Heiden unterzogen, Klöster die Hauptstätten derselben, Vorposten, Kastelle und Kulturmittelpunkte im feindlichen, heidnischen, unzivilisierten Lande. Und so knüpft sich auch im Innern der Aufschwung des kirchlichen Lebens an eine Neubelebung des Klosterwesens. Unter Karls Einfluss gelang es, die Regel des heil. Benedikt allmählich in allen Klöstern des Frankenreichs durchzuführen. Schon vorher aber, zur Zeit Pippins, hatte Bischof Chrodegang von Metz auf eine alte Sitte zurückgegriffen und die Kleriker seiner Kirche zu gemeinsam klösterlichem Leben vereinigt: eine feste Tagesordnung, gemeinsames Gebet, gemeinsame Mahlzeiten und geregelte Arbeit sollten sie vor dem weltlichen Leben, wie es damals unter den Geistlichen im Schwange war, schützen und davon zurückhalten; und Karl der Grosse, der vor allem mit dem Umherschweifen, der Trunkenheit, Unzucht und Roheit der Kleriker zu kämpfen hatte, begünstigte dieses „kanonische Leben“ so sehr, dass es dann im Jahre 816 geradezu zum Gesetz für den Klerus erhoben werden konnte. Auch die Missionsthätigkeit trug zu dieser Ausgleichung zwischen Mönchtum und Klerus bei, da die auf Missionen mit ausziehenden Geistlichen lebten wie die Mönche, und umgekehrt diese mönchischen Missionare notwendig auch Geistliche sein mussten. Diese Verbindung von Klerus und Mönchtum bildete ganz von selbst ein Gegen-

gewicht gegen die verweltlichenden Einflüsse der Vassallität: zog diese die Geistlichen immer tiefer hinein in die Kreise des Weltgetriebes, so bewirkte jene ein allmähliches sich Zurückziehen und Absondern von den Vergnügungen, Sitten und Interessen des weltlichen Lebens.

4. Nach Karl dem Grossen folgt bekanntlich eine Zeit des Verfalls auf staatlichem Gebiet.[1] Die Kirche ist an dem Niedergang des karolingischen Kaisertums nicht ohne Schuld. Gleich die Streitigkeiten zwischen Ludwig und seinen Söhnen benutzte sie, um im Trüben zu fischen. Die Geistlichkeit vergass, was sie dem Kaiser verdankte, den sie doch wegen seiner Gefügigkeit gegen sie den Frommen nannte, und das Papsttum war alsbald geschäftig, das Kaisertum in den Staub zu ziehen, dem es eben erst die Krone aufgesetzt hatte. Die pseudoisidorischen Dekretalien sind damals aufgekommen: zunächst bestimmt, die Bischöfe gegen Fürsten- und Metropolitangewalt zu schützen, hatten sie faktisch die Wirkung, den Primat des Papstes sicher zu stellen, die Bischöfe von Rom abhängig zu machen und das theokratische Regiment, wie es Karl für das Kaisertum gewollt hatte, dem Papste in die Hände zu spielen. Nachdem schon unter Ludwig dem Frommen der Streit über die Papstwahl begonnen hatte, welche natürlich unabhängig werden sollte von der kaiserlichen Bestätigung, erschien in Nikolaus I. ein Papst, der wie ein Gebieter des Erdkreises herrschte und mit dem Profetencharakter eines Elias priesterliche Klugheit zu verbinden wusste: in der Sache des Königs Lothar II., wo er als Vertreter guter Sitte und moralischen Rechtes auftrat, demütigte er Könige, Erzbischöfe und Synoden, und den Metropolitanen gegenüber setzte er den Anspruch der pseudoisidorischen Dekretalien, auf die er sich als erster berufen hat, durch, alle causae maiores nach Rom zu ziehen.

Aber die Entwicklung wird unterbrochen, das Reich Karls des Grossen zerfällt und zieht die Kirche mit hinein in den allgemeinen Strudel. Von Norden bedrohen die Nor-

---

[1] Zu diesem Abschnitt vgl. vor allem: Geschichte der deutschen Kaiserzeit von Wilhelm v. Giesebrecht Bd. 1—5, 1. (von der Entstehung des deutschen Reichs bis auf Friedrich I., 1164); dazu O. Henne am Rhyn, Kulturgesch. des deutschen Volkes, 1. Abteilung 1886.

mannen, von Osten die Magyaren, von Süden die Araber das Reich, dieses fällt auseinander: Italien reisst sich los von Deutschland und wird der Schauplatz der hässlichsten Kämpfe; und an diesem allgemeinen Verfall partizipiert die geistliche wie die weltliche Macht, Papsttum und Kaisertum. Gegenüber einer schwachen Kaisermacht und den halt- und sittenlosen Päpsten suchen die Bischöfe zu retten, was zu retten war. Als nach dem Untergang der Karolinger Konrad der Franke als erster Wahlkönig vergebens nach allgemeiner Anerkennung strebte, wollten die Bischöfe auf der Synode zu Hohenaltheim (916) durch den Fluch, den sie auf den Treubruch gegen den König legten, diesen stützen. Doch erst kraftvolle Persönlichkeiten wie Heinrich I. und Otto der Grosse machten zunächst in Deutschland der Zerrüttung ein Ende; und wenn sich Heinrich weigert, sich salben und krönen zu lassen, so zeigt er, dass er das deutsche Königtum unabhängig machen will von der Kirche und ihren Bischöfen. Solche machtvolle und sittlich hochstehende Persönlichkeiten fehlen dagegen auf dem päpstlichen Stuhle im zehnten Jahrhundert: die Päpste werden in das Parteitreiben Roms hineingerissen, „eine lange Reihe von Schwächlingen und Lüstlingen“ folgte sich, Weiber und Dirnen spielen dabei die Hauptrolle und nicht mit Unrecht redet man von einer römischen Pornokratie. Und wie in Rom, so waren in ganz Italien die Bande sittlicher Ordnung gelöst, Laien und Geistliche huldigten wüstem Sinnengenuss, und in den Klöstern war es nicht besser. Es sieht sich an wie das wüste Vorspiel des humanistischen Zeitalters, nur dass man diesmal die antiken Autoren ausschliesslich als Zeugen und Diener gemeiner Lüsternheit zu Rate zog. Und auch da schon die Rückwirkung auf Deutschland eine andere, ernstere. Es war die Zeit Otto's I. Er nahm die Ideen Karls des Grossen wieder auf, knüpfte aufs neue das Band zwischen germanischem Königtum und römischem Papsttum und liess sich 962 von Johann XII. die Krone aufs Haupt setzen; während er aber dem Papsttum den weltlichen Besitz des Patrimonium Petri gewährleistete, nimmt er für sich das wichtigere Recht der kaiserlichen Hoheit auch über Italien in Anspruch und

scheut sich nicht Päpste ein- und abzusetzen. Zugleich aber erfasste er auch die echt karolingische Aufgabe der Pflege der Wissenschaften in Deutschland; namentlich sein Bruder Brun, der als Erzbischof von Köln zugleich das weltliche Herzogtum Lothringen zu verwalten hatte, vertritt — noch einmal macht sich bei ihm der Einfluss irischer Mönche geltend — diese wissenschaftliche Seite der Regierung seines Bruders: er stellt die Palastschule wieder her, giebt den Klosterschulen einen neuen Aufschwung und ruft für diese Neubelebung des geistigen Strebens das Altertum zu Hilfe, das in Italien nur als Diener der Sittenlosigkeit gebraucht wurde. So mischt sich am Hof und in den Klöstern Christliches und Antikes, Asketisches und Natürliches in ganz eigentümlicher Weise; neben dem Studium der griechischen Dichter und Historiker fehlt es auch nicht an lateinischer Bearbeitung nationaler Sagen und nationaler Geschichte, und dass in unserer Zeit die — freilich falsche — Meinung aufgestellt werden konnte, bei den Dramen der Dichterin aus der Zeit der Ottonen, der Roswitha von Gandersheim handle es sich um eine humanistische Fälschung, beweist wohl am besten, wie nahe verwandt doch jene frühere Renaissance der späteren gewesen ist. Klöster sind damals natürlich vor allem die Sitze dieser Bestrebungen, — St. Gallen und Reichenau, Fulda und Corvey stehen voran; aber auch Bischöfe thun sich hervor und übernehmen neben der Pflege des wissenschaftlichen Lebens unter ihren Geistlichen zugleich in praktischem Sinne die Kulturarbeit der Zeit, sorgen für die Städte, in denen sie wohnen, beschützen Handel und Verkehr und tragen zur Urbarmachung des Landes, zur Kultivierung der Bewohner bei, was in ihren Kräften steht. Und wie das Reich Karls des Grossen nimmt dieses neue abendländische Reich die Mission nach Osten aufs neue unter seine Aufgaben auf und sucht auch jetzt wieder mit dem Christentum seine Herrschaft auszubreiten und vorzurücken.

Was unter Otto dem Grossen auf dem gesunden Boden der Wirklichkeit und des Erreichbar-Möglichen begonnen worden war, das suchte sein zweiter Nachfolger Otto III. über diese Grenzen hinaus ins Phantastische und Abenteuer-

liche zu erweitern. Wenn es unter Otto I. einen Augenblick geschienen hatte, als wollte sich die Kirche den realen Aufgaben des Lebens mit aller Kraft zuwenden, so sollte nun ein anderer Geist Platz greifen — zunächst, so schien es, auf dem Stuhle Petri selbst, wo ein deutscher Papst, Gregor II. bemüht war, das Papsttum dem Parteigetriebe des römischen Adels zu entziehen und im Bunde mit dem Kaiser zu reformieren, und die gleichen Bahnen wandelte sein Nachfolger, der Freund des Kaisers, Silvester II., für jene Zeit ein grosser Kenner der Natur und darum als Zauberer gefürchtet und verschrieen. Gestützt auf diese beiden Männer hoffte Otto das alte Römerreich wieder herzustellen, das „goldene Rom“ zur Hauptstadt der Welt zu machen und selbst die Rolle eines römischen Imperators zu spielen. So endigte die Renaissance Ottos des Grossen in phantastischen Träumen eines Knaben, der deswegen ganz unfähig war, die Träume zu verwirklichen, weil er daneben erfasst war von einem anderen neu aufgekommnen Geist der weltflüchtigen Askese, weil er Mönch und Kaiser, Christ und Römer in einer Person sein wollte. Kaum war er daher gestorben, so war es mit seinen Träumen zu Ende, und Rom war aufs neue dem tiefsten Verfall preisgegeben.

Doch woher war ihm jener mönchische Geist gekommen, der sich bei diesem Phantasten so seltsam ausnimmt? War es die vereinzelte Einwirkung eines vereinzelten Schwärmers wie des Böhmen Adalbert, der diese Richtung in ihm weckte und gross zog? war es nur die Furcht vor dem im Jahre 1000 erwarteten Weltende, die diese Stimmung hervorrief? Oder war dieselbe nicht vielmehr schon vor Otto da und gewann nur unter ihm an Boden und zog nur ihn wie andere auch in ihre Kreise? Woher dann aber sie? Es war ein Kloster in Südfrankreich, Cluny, von dem die Wiederbelebung dieses eng kirchlichen, durchaus mönchischen und asketischen Geistes ausgegangen war. 910 gestiftet stellte sich dieses Kloster die Aufgabe, die Regeln des heiligen Benedikt in aller Strenge wieder einzuführen, das klösterliche Leben darnach aufs genaueste zu ordnen und durch Bussübungen und Askese aller Art den kirchlich-religiösen Sinn zu erneuern. Eine

Reihe trefflicher Äbte, die Wohlthätigkeit des rasch reich gewordenen Klosters und gute Schulen befestigten das Ansehen Cluny's, Töchteranstalten gingen von ihm aus und blieben zugleich in Abhängigkeit vom Geist und vom Abt des Mutterklosters, ja eine Anzahl schon bestehender Klöster traten mit Cluny in Verbindung, um sich nach seinem Muster zu reformieren und unter seine Aufsicht zu stellen. Das war ein Neues, dieser Gedanke einer Kongregation von Klöstern mit monarchischer Spitze, und unermesslich war bald die Bedeutung dieser eigenartigen Belebung des Mönchswesens. Dass Stiftungen ähnlicher Art folgten, dass Einzelne als Eremiten, als Äbte, als Missionare in diesem Geiste auf ihre Umgebung mächtig einwirkten, versteht sich von selbst. Und unter dem schreckhaften Gedanken an das nahe Weltende im Jahr 1000 gewannen diese Ideen auch unter den Laien Einfluss: als fratres conversi, fratres conscripti, fratres oblati suchten dieselben in mehr oder weniger nahe Verbindung mit dem Kloster zu treten und den Segen des mönchischen Lebens sich zu gewinnen. Am stärksten aber zeigt sich die Einwirkung Cluny's bei der Aufrichtung des Gottesfriedens, wodurch die nunmehr innerlich erstarkte und neubelebte Kirche eingreift in die Wirren einer fehdelustigen und fehdereichen Zeit und als Friedebringerin zur Wohlthäterin der Völker wird. Aber vor allem kam es darauf an, wie sich die beiden Grossmächte der damaligen Welt, Kaisertum und Papsttum zu dieser Bewegung stellten. Ein Fantast wie Otto III. hatte dabei nichts zu bedeuten, die Reformsynoden unter Heinrich II. zeigten zwar, wohin das Kaisertum steuerte, Durchgreifendes haben aber auch sie nicht geschaffen. Anders wurde es erst mit Heinrich III., der durch seine Gattin Agnes von Poitiers für die von Südfrankreich her kommende Strömung gewonnen, zunächst dem schandbaren Treiben in Rom ein Ziel setzte. Dort sass ein Knabe auf dem päpstlichen Stuhl und verübte unbekümmert um Würde und Sitte Unzucht und Mord in den Strassen der Stadt, und als er des Spieles satt war und sich nicht mehr halten konnte, verkaufte er den Pontifikat um 1000 Pfund Silber an Gregor VI. Diesem römischen Hexensabbat machte Heinrich

mit starker Hand ein jähes Ende: 3 Päpste liess er absetzen und erhob nun rasch nach einander vier Deutsche auf den Stuhl Petri, welche ihrerseits die Ideen von Cluny in Rom einbürgerten und in der Kurie heimisch machten. Und als Vermittler zwischen diesen deutschen Päpsten in Rom und dem Mutterkloster in Cluny erhebt sich die gewaltige Gestalt Hildebrands, des späteren Gregors VII. Zuerst als Ratgeber anderer, dann als Papst hat dieser gewaltthätige Fanatiker und glühende Schwärmer der mittelalterlichen Kirchenidee mit eiserner Faust und unerbittlicher Strenge die Ideen von Cluny durchzuführen gesucht. Aufgenommen wird jetzt der Kampf gegen Simonie und Nicolaitismus und durch Synodalbeschlüsse, durch Absetzung und Bann die Säuberung des Klerus in diesem Sinne vorgenommen; dabei scheut sich das Papsttum nicht, zu Gunsten des Cölibats den Geist des Fanatismus auch nach unten hin zu entfesseln und in der Pataria sich mit der Revolution zu verbinden. Galt es doch, die Geistlichkeit von der Verschlingung in das Weltleben loszulösen und sie namentlich auch von der weltlichen Macht unabhängig zu machen. Denn nun zeigte sich der rein kirchliche, mönchische Geist Cluny's, der notwendig zum Bruch mit der Staatsgewalt führen musste. Und auch gegen diese vertrat Gregor die höchsten Ansprüche des mittelalterlichen Kirchentums: das Papsttum von der Abhängigkeit vom deutschen Kaisertum zu emanzipieren, war das Streben seiner Kirchenpolitik; dass es ihm gelungen ist, daran war neben den Strömungen der Zeit, von denen er getragen wurde, wie er sie entfesselt und geleitet hat, die Person seines kaiserlichen Gegners vor allem Schuld. Wohl mag man den Tag von Canossa als einen diplomatischen Sieg Heinrichs IV. begreifen und bewundern: das natürliche Gefühl wird in dieser Demütigung eines deutschen Königs und Kaisers stets die Niederlage und Unterwerfung unter die priesterliche Gewalt symbolisch ausgedrückt finden und mit nationalem und politischem Schmerz an die Januartage des Jahres 1077 zurückdenken; hinfort konnte es sich nicht mehr darum handeln, dass der deutsche Kaiser den Papst ein-, sondern dass der Papst den deutschen Kaiser nicht absetze.

Während die Durchführung des Cölibats mit seinen tief entsittlichenden Folgen trotz heftigster Opposition von Seiten der Geistlichkeit selbst unaufhaltsam vor sich ging, führte die Bekämpfung der Simonie zu langen schweren Streitigkeiten. Unter Simonie verstand man ursprünglich nur das unwürdige Kaufen geistlicher Stellen, später auch die Übernahme eines solchen Amtes, wenn damit Lasten verknüpft waren, wie sie die Lehensverhältnisse auferlegten, und endlich die Übertragung dieser Ämter durch die Hand eines weltlichen Fürsten. Auf der Synode zu Rom im Jahr 1075 verbot Gregor in diesem letzteren Sinne die Simonie, es begann damit der sogenante Investiturstreit. Tief war das Lehenswesen auch in die Kirche eingedrungen, die grossen Geistlichen waren alle auch weltliche Grosse, Inhaber bedeutender Regalien, und nahmen daher eine Doppelstellung ein zwischen ihrem geistlichen Oberhaupt, dem Papst, und den weltlichen Herrn, Königen oder Fürsten, die sie zu belehnen hatten. Was die Idee von Cluny eigentlich gefordert hätte, das zeigt das berühmte Abkommen zwischen Paschalis II. und Heinrich V. vom Jahre 1111: um die Geistlichen völlig von der weltlichen Macht loszulösen, war der Papst bereit, für die Kirche auf alle Regalien zu verzichten, und erklärte, dieselbe werde künftig sich mit dem Zehnten und freiwilligen Schenkungen zu begnügen haben. Aber diese Trennung von Geistlichem und Weltlichem, von Kirche und Staat war in diesem „priesterlich-kriegerischen Staate“ nicht mehr möglich: zu tief hatte sich die Kirche in die Netze weltlichen Besitzes verstricken lassen; und überdies — die Ideen von Cluny waren in der Wirklichkeit gar nicht so entsagungsvoll und entsagungsbereit: die monarchische Spitze der Kongregation förderte die Herrschaftsgelüste der kirchlichen Kreise überhaupt, und als das Papsttum sich mit Cluny verband und identifizierte, da fanden seine Herrschaftsansprüche an den Cluniacensern die beste Unterstützung, und das Herrschen wurde diesen Männern bald wichtiger als asketische Entsagung. So beendigte ein Konkordat den Streit über die Belehnung, ohne die Frage wirklich zu lösen, weil jene Verflechtung von Geistlichem und Weltlichem in der That unauflöslich war. Sittlich aber hat durch diese Wen-

dung die Cluniacensische Reformbewegung nicht aufbauend, sondern verheerend und verwüstend gewirkt: die erbarmungslose Durchführung des Cölibats, die Entfesselung der Volksleidenschaft in den Kämpfen der Patarener, die Greuel des Bürgerkriegs, welcher in Deutschland vom Papsttum geschürt wurde, die Vernichtung von Treue und Eidschwur, von dem der Papst die Unterthanen entbinden zu können sich anmasste, die unter seinen Augen von seinen normannischen Bundesgenossen in Rom verübten Scheuslichkeiten — waren das Thaten eines christlichen Priesters? und war das noch das Christentum dessen, der gesagt hatte: mein Reich ist nicht von dieser Welt?

5. Einen Mann der schroffsten Widersprüche nennt Giesebrecht Gregor VII. Widerspruchsvoll erscheinen uns die Ideen der Mönche von Cluny selbst, deren siegreicher Träger er gewesen ist. Widerspruchsvoll war aber auch schon der heimische Boden dieser gewaltigen Mönche. Heiterste Sinnlichkeit und Sinnenlust, verzehrende Leidenschaft, kühnes Rittertum, höfische Sitten, wilde Fehden, elegante Frauen und vornehme Troubadours, und daneben trübe Weltflucht und harte Askese, verzehrendes sich Abmühen um seiner Seelen Seligkeit und schmerzliche Verzweiflung, blühende Klöster und fanatische Mönche, begeistertes Eintreten für die treuga dei und die Ehelosigkeit der Priester — das alles fand sich auf dem heissen Boden Südfrankreichs neben und durcheinander, oft — denn Sinnlichkeit und Sinnenflucht wachsen ja auf Einem Boden — beide Strömungen sogar vereinigt in Einer Person. Kein Wunder daher, dass, als nun der Kreuzzugsgedanke unter sie traf, er gerade hier zündete und wirkte, wie ein ins Pulverfass fallender Funke. Es ist die mittelalterlich-asketische Stimmung, aus der heraus die Kreuzzugsbegeisterung allein verständlich wird, das Gefühl der Sündhaftigkeit, welches dazu trieb, etwas ganz Besonderes zu leisten, um jenes Gefühl los zu werden. Und was konnte man Besseres und Verdienstlicheres thun, als Vater und Mutter, Haus und Hof verlassen und hinziehen, um den Ungläubigen das heilige Land zu entreissen? Schon das Wallfahren an heilige Stätten war als eine solche Extraleistung

verdienstlich; die Gewinnung des allerheiligsten Ortes musste es in noch viel höherem Masse sein. Aber auch hier zeigt sich wiederum das Widerspruchsvolle der Zeit.[1] Mit dem Zug schwärmerischer Askese, mit der fantastisch-religiösen Illusion, auf der die Kreuzzüge in erster Linie beruhen, gehen höchst reale Bestrebungen und Wünsche einträchtiglich zusammen. Der Islam, dem man so lange nur verteidigungsweise begegnet war, soll nun — so will es die rationelle Kriegführung — von Seiten des Christentums angegriffen und ihm eines um das andere der eroberten Gebiete wieder entrissen werden; vor allem lag es im Interesse der Byzantiner, deren thörichte Politik dann freilich zum Scheitern des ganzen Unternehmens am meisten beigetragen hat, das Abendland für diesen Kriegsplan zu gewinnen. Und wie musste Rom jubeln, wenn es, wie einst Delphi die Kolonisation Griechenlands geleitet hatte, seine Legaten an die Spitze von Heeren stellen durfte, die auszogen eine Welt zu erobern? konnte man seit dem Tage von Clermont noch daran zweifeln, dass der Papst die Welt regiere? Aber auch die, die mitzogen, waren nicht lauter Asketen und Büsser. Die Abenteuerlust der Ritter, die Ländergier der Fürsten, die Wanderlust der Völker, die Not der Zeiten und die Handelsinteressen der Kaufleute wirkten mit. Die Normannen denken von Anfang an einzig nur darauf, sich ein neues Stück Land zu erobern; die italienischen Seestädte hoffen von Anfang an auf Erweiterung ihres Handels, auf klingenden Gewinn; und vom niederen Volk waren viele froh, auf gute Manier sich aus gedrückter Lage befreien zu können.

Der Verlauf dieser Unternehmungen interessiert uns hier natürlich nicht; auch von den oft erörterten Folgen derselben seien nur einzelne herausgehoben. Die Kirche hatte zunächst den Gewinn: in der Periode der Kreuzzüge und wesentlich unter dem Einfluss der sie tragenden religiösen Stimmung der Völker erreicht das Papsttum seine höchste Macht, wir werden alsbald sehen, welche Fülle von kirchlichen Tendenzen gerade unter Innocenz III. zur Ausge-

[1] Siehe Kugler, Geschichte der Kreuzzüge. Berlin 1880.

staltung gelangen. Aber die Kreuzzüge scheiterten. Der Gedanke an Gottesurteil und Gottesgericht lag den christlichen Völkern des Mittelalters besonders nahe, und dieses Gottesurteil hatte sich — gegen das Christentum ausgesprochen. Dazu war im Morgenland die Bekanntschaft mit dem Islam und seiner zum Teil hohen Kultur und reinen Sittlichkeit gekommen und hatte viele aufgeklärte Köpfe an der Einzigartigkeit und Alleinberechtigung des Christentums zweifelhaft gemacht: die Geschichte von den drei Ringen stammt aus jener Zeit, Geister wie Friedrich II. haben solchen ketzerischen Gedanken moderner Duldsamkeit laut und leise Ausdruck gegeben. Und so hängt die Aufklärung,[1] wie sie im zwölften Jahrhundert vor allem in der Schule Abälard's allerdings da ist, entschieden mit Kreuzzugserfahrungen zusammen. Gerade Südfrankreich, die Heimat der Kreuzzugsidee, wird das Land der Ketzer, manichäische Gedanken tauchen dort auf und fordern die kirchlichen Geister, die sie riefen, gegen sich selbst heraus: gegen die Albigenser wird das Kreuz gepredigt und die Kirche watet tief im Blute ihrer abgefallenen Söhne. Dazu waren auf den wilden abenteuerlichen Fahrten, unter der heissen Sonne Palästina's und Ägyptens viele Teilnehmer sittlich verwildert, schlechtes Gesindel aller Art war mitgezogen, die Bekanntschaft mit arabischer Polygamie und der rein sinnlichen Auffassung des Weibes im Orient hatte wilde Leidenschaften und Triebe geweckt und entzündet, und so findet sich in den Kreuzfahrerstaaten selbst, unter den Heimkommenden und bei den unter solchen Einflüssen entstandenen Sekten und Parteien auch recht viel sittlich Bedenkliches: die — freilich nicht durchweg zu glaubenden — Ausschreitungen des Templerordens sind ein bedenkliches Symptom antireligiöser und unsittlicher Richtungen in jener Zeit.

Aber auch in anderem, besserem Sinn befruchtend wirkte die Bekanntschaft mit den fernen farbenprächtigen Ländern des Orients, diese „orientalischen Studienreisen" der abendländischen Völker, auf ihre Phantasie zurück. Was Wunder,

[1] Über sie vgl. das schon zitierte Werk von H. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter, 2 Bände.

wenn daher die Poesie[1] in dem Zeitalter der Kreuzzüge ihre höchste Blüte erreicht? Nach dem Untergang der heidnischen Lieder, die auch Karl der Grosse gegen christliche Unduldsamkeit nicht zu schützen vermocht hatte, waren es Dichtungen christlichen Inhalts, Otfrieds Krist und der sächsische Heliand, welche die sittlichen Ideale des Christentums dem Volke mundgerecht zu machen bemüht waren, didaktisch beide,[2] mehr Predigt als Dichtung. Zur Zeit der Ottonischen Renaissance wachten auch die alten Stoffe, darunter vor allem auch die Tiersage,[3] wieder auf zu neuem Leben, aber entsprechend der Zeit in lateinischem Gewande, und Klöster waren die Sitze dieser deutschen Dichtung in lateinischer Sprache. Seit Heinrich III., der die Ideen von Cluny aufnimmt, wird der südfranzösische Einfluss auch auf dem Gebiet der Poesie mächtig, die Spielleute werden abgelöst von ritterlichen Sängern, Dichtung wie Leben wird „höfisch“. Aber diese höfische Poesie des Rittertums so ohne weiteres in Gegensatz zu stellen zur Geistlichkeit, zu sagen, diese habe den Kampf mit der „Frau Welt“ aufgenommen und sei nach 100 jährigem Ringen unterlegen, ist doch kaum richtig. Im Gegenteil, es ist auch hier eine seltsame widerspruchsvolle Vermischung von Weltlichem und Geistlichem, nicht nach Perioden, kaum nach Personen zu scheiden, und was Anfangs noch neben einander hergeht, schmilzt immer mehr zur Einheit zusammen. Im Nibelungen-

---

[1] Gerade auch über den religiös-sittlichen Gehalt der mittelalterlichen Poesie hat W. Scherer in seiner Geschichte der deutschen Litteratur 1883 eine Reihe der feinsten, wenn auch nicht durchweg richtige Bemerkungen.

[2] Dass uns Scherer von der Notwendigkeit befreit hat, für Heliand zu schwärmen, ist nicht das kleinste Verdienst des schönen Buches: ich habe schon immer so darüber geurteilt, wie er es auf S. 46—48 thut.

[3] Auf den Wandel der sittlichen Ansichten, der sich in den verschiedenen Bearbeitungen des Reineke Fuchs spiegelt, macht Scherer a. a. O. S. 261 aufmerksam. Altmeyer, les précurseurs de la Réforme aux Pays-Bas, 2 Bde. 1886 rechnet den flandrischen Reinardus Vulpes und den Reinaert de Vos mit ihrer Satire gegen Klerus und Mönchtum sogar zu den Vorläufern der Reformation.

lied z. B. die altgermanische Sage in ihrem tiefsten sittlichen Ernst, aber heidnisch gedacht und empfunden, nur mit lose aufgelegter christlicher Schminke: die Art, wie Hagen den armen Kapellan behandelt und das Behagen, mit dem es der Dichter erzählt, zeugt nicht eben von hoher Verehrung für die Geistlichkeit. In Hartmann von der Aue gehen beide Richtungen noch unvermischt, aber mit gleicher Liebe gepflegt, neben einander her: dort die Legende vom heil. Gregorius, dem „guten Sünder“, den Reue und Busse zum Heiligen und zum Papste machen, und die Geschichte des armen Heinrich, beruhend auf der mittelalterlichen Vorliebe für ganz besonders verdienstliche Leistungen und durch den Hautgoût der Vorstellung vom Aussatz uns nicht sympathischer, und hier in Erec und Iwein die Schilderung von thatenhaschendem Rittertum und der Gefahr thatenlosen „Verliegens“ um der Liebe willen. Und diese Liebe selbst — zwar selten so sinnlich wie bei den Troubadours, aber bei den deutschen Minnesängern doch meist rein weltlich und irdisch gedacht, auf Verhältnissen beruhend, die nach unseren Begriffen nicht sittlich zu nennen sind, die aber in ihrer Zartheit und Feinheit und in dem ursprünglich mehr germanischen als christlichen Vollgefühl für das ewig Weibliche doch ein gewaltiges Mittel sich verfeinernder und veredelnder Bildung und Gesittung gewesen sind; und auf der andern Seite die Umbiegung dieser Liebe ins Religiöse, der Minnedienst, der der Maria, der Himmelskönigin, gewidmet wird. So ist, um ein Wort Scherer's umzukehren die religiöse Sentimentalität darum nicht minder religiös, weil sie ihren Inhalt in die weltliche Form der Sentimentalität zu kleiden bemüht ist. Freilich Tristan und Isolde ist ein rein weltliches Epos, Töne einer bewussten, gegen Christliches sich richtenden Opposition sind darin vernehmlich. Aber Gotfried ist ein Ausnahmemensch, ein fast moderner Dichter unter dieser mittelalterlichen Gesellschaft: etwas vom humanistischen Pochen auf das Recht der Individualität, etwas von Werther mit seiner allbeherrschenden Kraft der Liebesleidenschaft steckt darin, und daneben doch ein sich Unterwerfen unter Sitte und Konvention, die Sittlichkeit und

Charakter ersetzen sollen, ein frivoles Spiel mit der Heiligkeit der Ehe, und daneben blinde Verehrung für den Kodex adeliger Bildung — auch das gehört zu den Widersprüchen jener Zeit. Aber sehen wir ab von diesem berückenden Gemälde rein menschlicher Liebesleidenschaft, so steht ja daneben Wolfram mit seinem Parzival, wo echt Menschliches und ritterlich Konventionelles, wo tief Sittliches und tief Religiöses sich wunderbar in einander schlingen und wo auf die Frage: wer kann Erlösung finden? die Antwort doch nicht rein weltlich klingt; denn jene Ritterschaft des heiligen Grals ist eben keine weltliche, sondern ist das geistliche Rittertum, und der König des Grals ein Kind Gottes, kein Kind der Welt. Poetisch hat hier das christliche Rittertum seine Verherrlichung gefunden, wie es praktisch und faktisch sich bethätigte in den Ritterorden der Kreuzzüge, in denen das scheinbar Unmögliche möglich gemacht wird, die Vereinigung von Mönch und Ritter. Endlich noch Walther von der Vogelweide, von allen unseren mittelalterlichen Dichtern der erfreulichste und gesundeste. Obwohl tief durchdrungen von echt mittelalterlicher Frömmigkeit und nicht frei von egoistischen Motiven bei seinem doch allzu häufigen Gesinnungswechsel in freilich recht verworrenen Zeitläufen, ist er so menschlich unbefangen, so männlich und kräftig, so schneidig und markig, stellt sich so voll und ganz auf den Boden der Wirklichkeit, schlägt so kühn und mutig, so frank und frisch den nationalen Ton an, kämpft so tapfer gegen päpstliche Anmassung für das gute Recht des Kaisers und gegen die Ausbeutung der Deutschen durch die welschen Pfaffen, dass er mit dem sich so vielfach mit ihm berührenden Freidank zu den edelsten Vertretern deutscher Sittlichkeit im Mittelalter gezählt werden muss.

Neben dem Rittertum, dessen höfische Dichtung jene Zeit beherrscht, war aber in den Kreuzzügen noch eine andere Macht langsam herangewachsen, welche in Poesie und Leben die Erbschaft desselben übernehmen sollte — die Städte. Ein neues andersartiges, ein bürgerlich-prosaisches Leben beginnt, nicht fantastisch und romantisch, sondern eng im engen Kreise, nüchtern und solid, vor allem aber weltförmiger,

irdischer, natürlicher. Und auch das im Zusammenhang mit dem Scheitern der Kreuzzüge: schwärmerisch, chiliastisch hatten diese den Menschen weggeführt von seinen nächsten Aufgaben, den Sorgen ums tägliche Brot, der Arbeit im engsten Kreise; nun ist es aus mit dem Schwärmen in die Ferne, mit chiliastischen Hoffnungen auf eine neue Welt, und damit gehen den Menschen die Augen auf für das Nächstliegende, sie müssen einsehen, dass ihnen Aufgaben nicht draussen, sondern in der Heimat, im irdischen Leben selbst gestellt sind. Selbst die Ritter ziehen statt nach Palästina in den näher gelegenen Osten und kultivieren und germanisieren slavisches Land. Und umgekehrt zieht der Bürger nur aus in irdischen Gedanken, um weltlicher Zwecke, um sichtbaren Gewinnes willen. Denn — und diese Wirkung der Kreuzzüge ist nicht zu vergessen — durch sie ist das Kapital eine Grossmacht geworden. Die Bedeutung des Geldes aber stand von Anfang an im Gegensatz zur Kirche; nach deutschem Recht war Zinsnehmen erlaubt, die Kirche hat dasselbe als Wucher gebrandmarkt und verboten, indem sie das Geld für unfruchtbar erklärte. Diese thörichte Lehre hat den Geldverkehr zwar hemmen, aber natürlich nicht verhindern können; sie hat die Juden zu Wucherern gemacht und damit vor allem die Scheuslichkeiten der Judenverfolgungen verschuldet; sie hat den Handel und diejenigen, die ihn betrieben, in den Schein der Sündhaftigkeit gebracht und weil sie dem rollenden Rad doch nicht in die Speichen fallen konnte, durch unehrliche Ausflüchte und zweideutige Koncessionen die Redlichkeit des Verkehrslebens schwer geschädigt. Nur im bewussten oder unbewussten Gegensatz zu ihr konnte darum der Handelsgeist der Städte und des Bürgertums sich entwickeln, und es ist bedeutsam, dass in Italien, wo der Grosshandel vor allem blühte, auch zuerst der neue Geist in Opposition gegen die Kirche getreten ist.

6. Man wird im Mittelalter von jedem Punkt aus auf die Kirche zurückgetrieben. Entweder hat sie mit Willen und Bewusstsein die Erscheinungen ins Leben gerufen, oder es ist in der Consequenz dessen, was sie gewollt, auch solches mit gewachsen und gross geworden, was sie nicht wollte und wollen

konnte, oder sie hat doch wenigstens dem Selbstgewachsenen ihren Stempel aufgedrückt, hat das vorher Dagewesene in ihren Dienst zu zwingen versucht: nicht immer mit Erfolg; aber was in Opposition zu ihr tritt, nimmt ja eben damit Rücksicht auf sie und legt Zeugnis ab von ihrer Macht. Diese Macht müssen wir daher noch einmal ins Auge fassen und in dem Moment einen Blick auf sie werfen, wo sie ihren Höhepunkt erreicht hat. Es ist die Zeit des dritten Innocenz. Gregor VII. hatte der Kirche die Richtung gegeben, im zwölften Jahrhundert galt es, sein Werk gegen Angriffe aller Art zu befestigen. Vom Abschluss des Investiturstreites, der freilich kein ganzer Sieg Roms war, ist schon die Rede gewesen. Dann kamen Angriffe aus kirchlichen Kreisen. Arnold von Brescia, der Schüler Abälards, wollte auf dem Wege der Gewalt die weltliche Herrschaft des Papstes beseitigen und die alte römische Republik wiederherstellen, nachdem er vergebens versucht hatte, durch die Macht des Worts den verweltlichten und reich gewordenen Clerus zur apostolichen Sittenstrenge und Einfachheit zurückzuführen und zur Verzichtleistung auf irdischen Reichtum und weltliche Macht zu bewegen. Aber seine Stimme wurde im rauchenden Scheiterhaufen erstickt, und gleichzeitig auch die warnenden Worte des Mannes, der die beste Stütze des Papstums in jener Zeit gewesen ist, Bernhard von Clairvaux, überhört: gerade die Bahn, die zu verlassen er mahnte, wurde weiter verfolgt, das Papsttum hörte nicht auf, sich in die weltlichen Dinge zu mischen und darüber seine kirchlichen und religiösen Pflichten zu versäumen, nicht auf, seine Gewalt immer mehr zu einer absoluten zu gestalten und fuhr fort durch Luxus seines Hofhaltes und mangelnde Sittenstrenge böses Beispiel zu geben. Und es folgt der Riesenkampf mit dem glorreichen Geschlecht der Staufer, das leider seine besten Kräfte in Italien verschwendet und dem päpstlichen den kaiserlichen Absolutismus entgegenzustellen versucht, dabei aber übersehen hat, dass es gegen seine auf das neuentdeckte römische Recht sich stützenden Ansprüche nicht nur das Papsttum, sondern auch den freiheitlichen Geist der oberitalienischen Städte in die Waffen rufe. Der Friede von Venedig, der Abschluss der ersten Phase dieses Kampfes,

bedeutet eine entschiedene Niederlage des Kaisertums und seiner Ansprüche, und als nun nach dem Tode Friedrichs I. und Heinrichs VI. eine zwiespältige Wahl das Kaisertum auch politisch schwach machte, da konnte Innocenz III. in Deutschland gegen Philipp von Schwaben Otto IV. und gegen diesen Friedrich II. ausspielen und den Anspruch erheben, dass es seine Sache sei, Könige ein- und abzusetzen; und in England legte ein Schwächling wie Johann seine Krone in die Hände des Papstes, um sein Reich als Lehen von diesem zurückzuempfangen, nachdem dort der Handel mit Thomas Becket die kirchliche Macht bedeutend verstärkt hatte. Freilich musste Innocenz noch erleben, dass, was er hier gedacht hatte böse zu machen, gegen seine Absicht zum Heil des englischen Volkes ausschlug: die magna charta, die er verfluchte, wurde für dieses ein Born der Freiheit von unermesslicher Bedeutung.

Wie Innocenz die Staaten und die Fürsten sich zu Füssen sah, so sollte diese Oberherrschaft auch öffentlich gezeigt und der Glanz des Papsttums manifestiert werden. Das war der Hauptzweck des vierten ökumenischen Laterankonzils vom Jahre 1215; zugleich aber wurde hier die ganze Ordnung der Kirche, Lehre und Disciplin, Gottesdienst und Hierarchie fixiert und feierlich sanktioniert: was bis dahin nur Sitte und Brauch, nur Meinung und Anschauung gewesen war, wird nun zum Gesetz und zum Dogma, u. a. der ethische Dualismus zwischen Ehelosen und Verehlichten zum kirchlichen Prinzip erhoben und durch die den Laien auferlegte Pflicht, mindestens einmal im Jahr zu beichten, diese erst recht an die Kirche gefesselt. Um aber jeden Widerspruch und Widerstand zu unterdrücken und zu brechen, wurde die Inquisition zwar nicht neu eingeführt, aber neu geordnet und ihr eine furchtbare Macht gegen alle Ketzerei in die Hand gegeben. Doch alle diese Mittel hätten nicht hingereicht, die gerade damals in einer für die Kirche erschreckenden Weise um sich greifende Ketzerei zu bemeistern, wenn sich nicht in den Bettelorden eine neue Macht der Kirche zur Hilfe angeboten hätte. Die Stiftung dieser Orden beweist, dass die Ideen von Cluny unter Innocenz noch nicht erstorben waren, im Gegenteil, es

war eine hochgehende religiöse Erregung in der Zeit; es genügt an die Kinderkreuzzüge zu erinnern, eine Thorheit zugleich und ein Verbrechen von Seiten der Kirche, das nur damit halb mag entschuldigt werden, dass die Stimmung der Zeit eine so erregt-asketische gewesen ist. Und aus dieser asketischen Stimmung heraus ist auch die Stiftung der beiden Bettelorden zu begreifen, welche Ernst machen wollen mit der Armut im strengsten und vollsten Sinne des Worts. Namentlich ist der Stifter des Franziskanerordens, Franz von Assisi,[1] eine bedeutsame Erscheinung jener Zeit. Er ist ja mehr als nur Stifter eines Ordens, er ist in der That ein Reformator der Kirche. Fast auf dem Boden der Waldenser stehend, denen Alexander III. ihr Drängen auf apostolisches Leben als Ketzerei ausgelegt hatte, will auch er die Rückkehr zum Urchristentum; wie Jesus und die Apostel will er ausziehen, Busse predigen und aller Welt das Evangelium anbieten. Prediger sind darum vor allem die Franziskanermönche, Prediger und Seelsorger für das Volk, dem sie nahe treten und nahe kommen wollen. Und grosse Prediger sind daher aus ihnen hervorgegangen und Grosses haben sie gewirkt, namentlich unter dem niederen Volk. Aber auch in anderer Weise erstreckt sich ihr Einfluss hinaus über die Grenzen ihrer Ordensgemeinschaft: die Einrichtung der Tertiarier will das Ordensleben mit seiner Armut und Entsagung mitten in die Welt verpflanzen und damit in diese selbst den Geist der Weltflucht hineintragen. Noch ein Zug haftet aber durch den Stifter von Anfang an dem Orden an: es ist die Sentimentalität katholischer Mystik, wie wir sie kennen lernen werden, mit ihrer Liebebedürftigkeit und Liebeseligkeit, und so werden wir uns nicht wundern, wenn wir diese Richtung des Ordens später in Opposition gegen die Kirche treten sehen. Dazu kam noch der Gegensatz über die Armutsfrage selbst: eine strengere und mildere Partei bekämpfen sich, die Frage, ob Jesus und seine Jünger Eigentum besessen haben, wird von ihnen lebhaft diskutiert, und die strengere Ansicht verband

[1] Über ihn siehe Hase, Franz von Assisi, ein Heiligenbild. 1856, und den Artikel von Engelhardt-Zöckler in Herzog's Realencyklopädie (2. Aufl.).

sich dann mit jener schwärmerisch-mystischen und den dabei nie fehlenden apokalystischen Vorstellungen, und so bildete sich im Orden eine Richtung heraus, die schliesslich ihr eigenes Prinzip der Armut gegen die reich gewordene Kirche und das verweltlichte Papsttum kehrte und in Zeiten kirchenpolitischer Wirren diesem den Dienst versagte und die Sache seines kaiserlichen Gegners aufs kühnste vertrat.

Nicht so oppositionell war der andere Bettelorden der Dominikaner. Zwar knüpft in Deutschland an ihn die Mystik an, welche schon in ihrem ersten grossen Vertreter die kirchlichen Censuren gegen sich herausforderte. Aber während der Franziskanerorden erfüllt von dem schwärmerischen und liebedürstenden Geiste seines Stifters vor allem durch Predigt, Seelsorge und Vorbild mittelbar die um sich greifende Häresie bekämpfte, sah es der Dominikanerorden von Anfang an als seine direkte Aufgabe an, den Ketzern entgegenzutreten. So war es nicht das warme Herz, sondern der klug berechnende Verstand, der hier vorwaltete, und darum sind die Dominikaner nicht so populär geworden wie die Franziskaner. Sie sind die Vorkämpfer der Orthodoxie, und daher gehört der grösste Scholastiker ihrem Orden an. Die Scholastik war freilich schon vorher da, aber es bedurfte erst des vollständigen Sieges der päpstlichen Kirche, um sie sich zur Blüte entfalten zu lassen: erst jetzt konnte die Lehre fertig werden und konnten diese künstlichen Systeme gebaut werden. Aber auch hier in der Lehre derselbe Zug wie überall: die Kirche überwältigt das Weltliche in Philosophie und Wissenschaft, sie nimmt es aber zugleich in sich auf. sie stellt neben die theologischen die antiken Kartinaltugenden und vermag dieses Fremde sich doch nicht so ganz zu eigen zu machen. Weil sie aber mit der weltlichen Wissenschaft so wenig als mit der biblischen Opposition der Häretiker fertig werden kann, so braucht sie Gewalt, die Ketzer werden verbrannt, die Inquisition und ihre Gewaltthaten ersetzen die Waffen des Geistes. Und so stellen dieselben Dominikaner, welche die Lehrstühle an den Universitäten inne haben und als Scholastiker die Welt des Wissens beherrschen, zugleich die grausamen Richter und Leiter der Inquisition. Domini canes haben sie sich selbst

genannt, „Bluthunde“ sind sie in der That vielfach gewesen, und an den Namen eines Konrad von Marburg[1] knüpfen sich in deutschen Landen die schlimmsten Erinnerungen, die grimmigsten Flüche; dass die Kirche, um das Wort: ecclesia non sitit sanguinem, wahr zu machen, sich dabei des weltlichen Armes bediente, kann sie in einer Zeit, wo die weltliche Gewalt das Schwert ad nutum potestatis spiritualis brauchen musste, nicht entschuldigen, das war nichts als schnöde Heuchelei.

An Konrad von Marburg knüpft sich noch eine andere Erinnerung: er war der Beichtvater der heiligen Elisabet; diese, so recht ein Typus der katholischen Frömmigkeit jener Tage, zeigt in erschreckendem Masse das Auseinanderklaffen menschlicher und kirchlicher Sittlichkeit, menschlichen und kirchlichen Gefühlslebens. Denn was soll man zu einer Mutter sagen, die zu Gott um Minderung der Liebe zu ihren Kindern betet? was zu einer jungen Fürstin, die in Selbstpeinigung schwelgt und sich einem frühen Tod entgegenquälen lässt? Doch was uns hier besonders an ihr interessiert, ist ihre Auffassung der Armut und die Art, wie sie giebt. Gross war ja die Liebesthätigkeit der mittelalterlichen Kirche,[2] aber gesund und vernünftig, nationalökonomisch richtig war sie nicht. Sie beruhte zunächst auf der Ansicht, dass Eigentum zwar keine Sünde sei, aber doch ohne die Sünde nicht da wäre; die Gütergemeinschaft der Apostelgeschichte ist das Ideal. Daher hat der Mensch doch nur ein beschränktes Recht auf die Benutzung seines Eigentums und die Pflicht, statt auf eine Vermehrung desselben zu denken und hinzuarbeiten, sich seines Überflusses zu Gunsten der Armen zu entäussern. Weil also die Armut höher steht als der Reichtum, der Arme, namentlich der freiwillig Arme an sich schon der Vollkommenheit näher ist als der Reiche, so kann dieser nichts Besseres thun, als von seinem Reich-

[1] Über ihn vergl. den schönen Aufsatz von Hausrath „der Ketzermeister Konrad von Marburg“ in den kleinen Schriften religionsgeschichtlichen Inhalts. Leipzig 1883. S. 137—233.

[2] Die christliche Liebesthätigkeit, von G. Uhlhorn, Bd. II. Das Mittelalter 1884.

tum möglichst viel wegzugeben. Denn Almosengeben ist verdienstlich: man giebt nicht aus Liebe zu den Armen, sondern aus Fürsorge für das eigene künftige Heil, um dem Himmelreich Gewalt anzuthun mit Werken der Frömmigkeit, in der Hoffnung, dass Almosen den Gläubigen bei der Auferstehung am jüngsten Tage viel nützen werden. Das Almosengeben ist also der Weg zur Seligkeit, wie dies Innocenz III., auch hierin der Stimmführer der Zeit, in seinem Büchlein de eleemosyna [1] ausführt, wo er das Wort ableitet von eli quod est deus et moys, quod est aqua, quod deus per eleemosynam maculas peccatorum eliminat et sordes abluit vitiorum; und als den Zweck des Almosengebens bezeichnet er, ut fiat propter beatitudinem und rühmt ihm nach, dass es besser sei als Fasten und Beten. Also nicht um der Armen willen — ex caritate, sagt zwar Innocenz; aber das ist soviel als propter aeternam beatitudinem — soll man Almosen geben; Armut ist ja kein Unglück, im Gegenteil ein sittliches Gut. Und darum hat das Mittelalter es nicht als seine Pflicht erkannt, die Armut zu vermindern, dem Bettel ein Ende zu machen, die Quelle der Armut zu verstopfen. In der älteren christlichen Kirche hatte man um der Reputation vor den Heiden willen dafür gesorgt, dass möglichst keine Bettler in der Gemeinde seien; jetzt schafft man Bettler, schafft sie durch die unvernünftige Art des Gebens, durch die Betonung der Armut als eines vollkommenen Standes und durch den Makel, der man dem irdischen Bemühen um Geld und Gut anhängt; man stiftet Bettelorden und lässt damit ein Heer von Bettlern auf die Völker los. Aber zugleich welcher Widerspruch! während man die Armut auf den Thron setzt, wird die Kirche immer reicher und luxuriöser, und die Verteidigung, „was sie besitze, sei eigentlich nicht Privateigentum, sondern gemeinsamer Besitz, aus dem sie jedem Armen, jedem Bettler sein Teil zufliessen lasse,“ [2] passt doch nur auf die Franziskaner, deren Gedankenkreise sie entnommen ist, nicht aber auf die

---

[1] Bei Migne, Innocentii III. opera omnia, Tom. IV S. 745—762.

[2] So Uhlhorn a. a. O. S. 132, der sie Bonaventura's Erläuterungen zur Franziskanerregel entnimmt: omnia bona ecclesiae Christi et omnes superfluitates divitum sunt una respublica pauperum.

Kirche als solche. Und auch in anderer Hinsicht tritt das Ungesunde mittelalterlicher Liebesthätigkeit zu Tage. Die Sucht, mehr zu leisten als geboten ist, gewissermassen noch ein Rest der alten Märtyrerbegeisterung, zeigt sich in der Sucht, das dem natürlichen Gefühl Widerstrebende dabei zu thun. Dass Franziskus einen Aussätzigen umarmt, liegt bei ihm in der Richtung seines ganzen Wesens; aber wenn eine Königin von England Aussätzigen die Füsse wäscht und küsst, oder eine Gräfin von Flandern das Wasser trinkt, womit sie diese Kranken gewaschen, so ist das nicht nur hässlich und widerlich, sondern zugleich eine unsittliche Überschätzung solcher Leistungen und eine doch wiederum auf den Dualismus zurückzuführende Missachtung der Rechte der Natur.

Und dafür, für diese Verkennung des Natürlichen und seines Rechtes noch ein Zeugnis, es ist wieder eine Schrift des Papstes Innocenz III. de contemptu mundi.[1] Nicht geboren zu sein ist das Beste, das ist der Grundton dieser durch und durch pessimistischen Schrift. Und warum? weil der Mensch in Sünden erzeugt, in Sünden geboren, zu Sünde und Elend auf die Welt gekommen ist und von der Wiege bis zum Grabe von Laster, Schuld und Jammer umringt bleibt. Und Schuld daran ist der Körper, dieser Kerker der Seele. Schuld an allem Elend die concupiscentia. Da haben wir den Feind: es ist die sinnliche Seite, welche als solche sündhaft ist, und mit echter Mönchsphantasie wird daher das Gemein-Tierische, das dem Geschlechtlichen anhaftet, hervorgezerrt und im Schmutz und Schlamm recht tief gewühlt. Aber wenn das Elend im Diesseits schon gross ist durch die Sünde, so wird es im Jenseits noch grösser durch die Sündenstrafen; ist jenes schon krass und peinlich genug geschildert, so werden die Qualen der Hölle vollends entsetzlich und glühend ausgemalt; und wenn man ohne Trost von diesem Pessimisten entlassen wird, so drängt sich — wie zur Zeit Buddah's gegenüber der brahmanischen Priesterlehre — die Frage auf die Lippen: wer wird diese Menschen, die auch noch durch den Teufels-

[1] Bei Migne a. a. O. S. 701—746. Darüber vgl. auch Uhlhorn a. a O. S 117 ss. und Gass, Geschichte der christl. Ethik Band 1, § 102.

glauben geängstigt und in Furcht erhalten wurden, erlösen von dem Geiste eines finsteren, ungesunden, unsittlichen Mönchtums?

7. Zunächst die Kirche selbst, denn sie löste sich in sich selber auf. Wie es die Scholastik that, haben wir schon gesehen; wie der kirchliche Sinn und Geist damals abnahm, sehen wir noch heute, wenn wir vor den Münstern stehen, die religiöse Begeisterung begonnen hatte, die zu vollenden aber diese Begeisterung nicht stand hielt, so dass das Kunstinteresse unserer Tage nötig wird, um auszubauen, was damals unfertig geblieben war. Aber an diesem Erlahmen und Erlöschen des kirchlichen Geistes war, wie gesagt, die Kirche selber schuld. Zwar schien es, als ob ihre Macht nach den Zeiten Innocenz' III. noch in stetigem Wachstum begriffen sei. Aber obgleich Siegerin im neu ausbrechenden Kampfe mit den Staufern, hat sie doch durch Überspannung des Bogens diesen gerade damals schlaff und kraftlos gemacht. Dass ein Papst mit Bann und Interdikt den Kaiser ins heilige Land begleitete und während seiner Abwesenheit mit seinen Schlüsselsoldaten und Bettelmönchen Krieg in seinen Erblanden erregte und führte, überstieg das Verständnis des Volkes, und so wollten die päpstlichen Bannsprüche und Flüche nicht mehr recht verfangen. Ja es sieht aus wie eine Nemesis, dass wir in diese Zeit kirchlichen Kämpfens und Siegens den Anfangspunkt des modernen Staatslebens und des modernen Individualismus — in der sizilischen Gesetzgebung Friedrichs II. das eine, in Ezzelino da Romano das andere — zurückdatieren müssen. Und wenn es auch gelang, die Macht des deutschen Kaisertums zu vernichten, so fand nun das Papsttum an der mehr zusammengerafften französischen Königsmacht den Gegner, der gestützt auf sein Parlament Bonifacius VIII. einkerkerte, als dieser noch einmal in schroffster Weise die Ansprüche auf die Oberhoheit der päpstlichen über die weltliche Macht erhob und den Zweifel daran als Manichäismus brandmarkte. Was hier mit brutaler Gewalt durchgesetzt worden war, das wurde dann mit den Waffen des Geistes verteidigt und gutgeheissen, die Unabhängigkeit der weltlichen Gewalt vom Papsttum, und die Verteidiger fanden

sich in den Reihen der Kirche selbst, Dominikaner und vor allem Franziskaner stellten ihre Federn in den Dienst der Fürsten.

Es folgt die Zeit des babylonischen Exils der Päpste: in Avignon wurden sie nun ihrerseits abhängig vom französischen Königtum und Diener seiner Politik; und daher in dem erneuten Kampf zwischen Papsttum und Kaisertum eine seltsame Verschiebung der Parteien: die besten Söhne der Kirche stehen auf Seiten Ludwigs des Baiern, und die deutschen Fürsten beginnen, sich ihrer nationalen Würde gegen diese fremde Einmischung bewusst zu werden und wahren dem Papsttum gegenüber ihr Hausrecht. Welche Verwirrung in den Geistern diese völlig unkirchliche Politik Roms hervorrufen musste, liegt auf der Hand; die religiösen und frommen Naturen ziehen sich aus diesem Wirrwarr aller sittlichen Begriffe ins tiefste Innerste zurück, diese Zeit ist die Geburtsstätte der deutschen Mystik; und als auch noch äussere schwere Not, die Schrecken der Pest vor allem über das Volk hereinbrachen, da nahm, ähnlich wie 100 Jahre zuvor in Italien, dieser mystische Drang im Volke eine aufgeregt rohe Gestalt an, die wilden Büssungen der Geissler sind nur eine Überspannung echt katholischer Frömmigkeit, aber zugleich ein antikirchlicher Akt der Selbsthilfe gegen den Missbrauch des Interdikts, bei dessen Anwendung Rom über dem politischen Zwangsmittel allzusehr seine Pflicht religiöser Erziehung und Seelsorge vergass.

Doch nicht nur um politischer Zecke willen vergassen die Päpste in Avignon ihre nächsten Pflichten, sie sind dort überhaupt völlig verweltlicht. Mit dem Zuströmen des Kapitals war die Welt bedürfnisreicher und luxuriöser geworden, und mit diesem Strome schwamm das Papsttum lustig mit, ja that es den andern in Üppikeit und Sittenlosigkeit zuvor, und dazu brauchte es Geld. Johann XXII. aus Cahors, der „Heimat der geschicktesten Finanzkünstler“, verstand es, neue und immer neue Wege zu ersinnen, um der Kurie Geld zu verschaffen und den Völkern Geld abzupressen. Worüber Walther von der Vogelweide schon geklagt hatte, dass das deutsche Silber in des Papstes wälschen Schrein abgeführt

werde, das wird jetzt eine stets wiederholte Beschwerde der Konzilien und Reichstage bis ins 16. Jahrhundert hinein: Kommenden und Annaten, Ausdehnung der reservierten Fälle und Vermehrung der Zehnten, das waren solche Mittel päpstlicher Finanzkunst. Das ergiebigste von allen aber und zugleich das unsittlichste war die masslose Ausnützung des Ablasses. Das führt in die Zeit Karls des Grossen und noch weiter zurück. Die Bischöfe, welche für Kirchenzucht, überhaupt für Sitte und Ordnung in den Gemeinden zu sorgen hatten, mussten natürlich auch das Recht zu strafen haben. Diese Strafe bestand wesentlich im Ausschluss aus der Gemeinde, bis der Sünder Busse gethan: der Zweck war also zunächst Besserung, die Wiederaufnahme fand erst nach erfolgter Besserung und unter ihrer Bedingung statt. Nun bestand namentlich in der angelsächsischen Kirche die von dem Priester auferlegte Busse wesentlich im Fasten: ieiunare ist dort soviel als poenitere, und hier geschah es auch, dass zuerst kasuistische Beichtbücher[1] verfasst wurden, welche festsetzten, wie jeder einzelne Fall zu büssen sei; diese Bussordnungen zeigen, welche Sünden die Geistlichkeit zu bekämpfen hatte, ebrietas vor allem und fornicatio; die besondere Ausführlichkeit dieser Partie ist aber zugleich auch ein Beweis für die Vorliebe mönchischer Phantasie für Geschlechtliches und Obscönes. Obgleich das Individuelle des Falls bei Festsetzung der Strafe berücksichtigt werden soll, so konnte doch diese kasuistische Behandlung von Sünden aller Art, darunter auch Gedankensünden, nur der äusserlichen Anschauung in die Hand arbeiten, wornach die Sünde losgelöst von ihrem Thäter als solche gewertet und beurteilt werden will; und dass diese Wertung eine einseitig mönchisch-kirchliche war, so dass sittlich Gravierendes weit leichter geahndet wurde als die Übertretung rein kirchlicher Vorschriften oder der Verstoss gegen die orthodoxe Lehre und die Formalitäten des Kultus, versteht sich bei einer solchen priesterlichen Gesetzgebung

[1] Wasserschleben, die Bussordnungen der abendländischen Kirche. Halle 1851, giebt in der Einleitung eine Geschichte dieser Poenitentialien, auf der auch die Ausführungen bei Gass a. O. § 92. 93. beruhen.

fast von selbst. Zwei Neuerungen — freilich schon aus recht früher Zeit — zeigen, auf welch' schiefer Ebene sich diese Busspraxis befand. Einmal die Sitte, die reconciliatio eintreten zu lassen, ehe die Busszeit um war, anfänglich pro misericordia und nur teilweise; später dagegen wurde es üblich, unmittelbar nach der Beichte die absolutio zu gewähren, die Bussleistungen — satisfactiones — sollten dann nachfolgen; sie legt der Priester auf, dem man freiwillig seine Sünden beichtet und den man sich ursprünglich als Arzt dachte, welcher uns belehrt, wie die Sünden zu tilgen seien. Als aber das Beichtinstitut kirchlich fixiert wurde, so wurde aus dem Arzt ein Richter, der unter der Bedingung der nun befohlenen confessio für die Todsünden absolviert, aber wegen der noch zu büssenden lässlichen Sünden satisfactiones auflegt, welche die dafür angesetzten Strafen im Fegfeuer aufheben oder abkürzen sollen.

Weit bedenklicher aber war die andere Einrichtung, die der redemtio. Das Fasten war in jenen ältesten Pönitenzbüchern die gewöhnliche Busse. Wie nun, wenn durch eine Häufung von Verbrechen die vorgeschriebene Fastenzeit die menschliche Lebensdauer überstieg oder Krankheits halber das Fasten überhaupt unausführbar war? Dann wurde — gewissermassen der erste Anfang des Ablasses — dem Fasten eine andere bequemere Leistung substituiert, was seit dem Moment kein Bedenken mehr haben konnte, wo an Stelle der Besserung und Heilung der richterliche Akt der Bestrafung in den Vordergrund trat. Und diese Redemptionspraxis hatte zugleich ihre beste Stütze an dem germanischen Kompensationssystem, auf dem das Institut des Wergelds beruht. Natürlich liess man dabei an die Stelle des Fastens mit Vorliebe eine Leistung treten, welche zugleich für die Kirche vorteilhaft war, die eleemosyna. Im Zusammenhang damit wird wie die Sünde vom Thäter, so auch die Leistung von der Person des Büssers losgelöst und gestattet, dass man sich dabei durch andere helfen und vertreten lassen kann. So wird z. B. gezeigt, wie man eine 7jährige Busse in drei Tagen abmachen könne, indem man 854 Männer zu Hilfe nimmt und sie für sich fasten lässt und natürlich dafür be-

zahlt, denn haec est potentis viri et amicorum divitis poenitentiae allevatio; sed non datur pauperibus sic procedere! Und schliesslich tritt neben die Busse gleich die Taxe, womit jene abgekauft werden konnte. Hier ist, wie man sieht, der Einfluss germanischer Rechtsanschauung auf die kirchliche Praxis siegreich gewesen. Dass auch dagegen die romanischen Bestrebungen Cluny's Opposition machten und der mönchische Geist drastischere Bussleistungen begehrte, versteht sich von selbst; aber wenn auch der Skandal der Busstarife im 11. Jahrhundert mehr und mehr beseitigt wurde, so erhielt sich doch die Verbindung von Almosengeben und satisfactio, der Glaube an die Verdienstlichkeit der Almosen nimmt zu, und damit blieb die Sache in praxi doch so ziemlich dieselbe.

Was nun aber die Kirche auferlegt, das kann sie auch erlassen; zu ihrer richterlichen Gewalt gehört in ihren Spitzen wenigstens das Begnadigungsrecht. An Kirchenbauten, wenn man nicht auf das „Friedengeben“ der Märtyrer zurückgehen will, knüpft sich das erste Aufkommen des Ablasses, der indulgentia; der heilige Krieg gegen Heinrich IV., die Teilnahme an den Kreuzzügen vertritt bald alle übrigen Pönitenzen und Satisfactionen; und auch dabei wieder die Redemptionstheorie: wer nicht selbst mit ausziehen kann, der kann sich dafür durch eleemosynae für das heilige Land loskaufen und hat doch denselben Anspruch auf Indulgenz wie die, die mitziehen; ja es wird üblich, einfach vom votum crucis zu entbinden gegen Bezahlung einer gewissen Summe. Mit dem Aufhören der Kreuzzüge hören die Ablässe nicht auf, werden vielmehr nun auf alle guten Werke ausgedehnt und namentlich seit 1300 eine venia largior quam plena an die Feier des Jubeljahrs geknüpft. Zugleich wurde dann auch die Ablasstheorie ausgebildet, und wie schon erwähnt, die Lehre vom Schatz der Kirche aufgestellt, der aus dem Überverdienst Christi und der Heiligen gebildet und vom Papste verwaltet wird: die darin liegende doppelt äusserliche Anschauung, als ob Werke losgelöst von ihrem Thäter übertragen werden und einer mehr thun könne als seine Pflicht, wird durch die Berufung auf die unitas corporis mystici nur verschleiert, nicht aufgehoben,

und die Schwierigkeit, warum der Papst den unendlichen Schatz nicht zur Vergebung aller Sünden benutze, durch die Erinnerung an die göttliche Gerechtigkeit natürlich nicht beseitigt.

Im Zeitalter Avignonensischer Finanznot und Finanzkunst beginnt dann neben der Vervielfältigung der Ablässe das Taxieren aufs neue: die Satisfactionen, die Lebende vor dem Fegfeuer schützen, Tote daraus befreien sollen, werden einfach in Geld verwandelt, und wieder sieht es so aus, als ob die Sünden selbst taxiert und durch Geld gebüsst werden könnten. Denn wenn auch die bussfertige Gesinnung in der Lehre jederzeit als Voraussetzung hingestellt wurde, in der Praxis haben die Mönche, die den Ablass verkauften, sich mit dem Geld begnügt und nach der Gesinnung nicht gefragt, und das Volk hat darunter jedenfalls nur die Sündenvergebung für eine bestimmte Geldsumme verstanden. So ist es kein Wunder, wenn gerade an diesem Missbrauch der Kirche, die nach dem frivolen Grundsatz verfuhr, dass „Gott nicht den Tod des Sünders wolle, sondern dass er zahle und lebe“, die Opposition gegen sie immer stärker erwachte, und als ein Tetzel den Ablasshandel über alle Massen schamlos betrieb, dem Augustinermönch zu Wittenberg die Geduld riss. Aber die Opposition war schon längst da: Abälard ist einer der ersten, der den Ablass bekämpft, den richterlichen Charakter der priesterlichen Absolutionen und Strafansätze bestritten, die Schlüsselgewalt von der Subjektivität ihrer Träger abhängig gemacht und gegen die dem Ablasswesen zu Grunde liegende Habsucht der Bischöfe protestiert hat; die mühsame Verteidigung dieses Unfugs durch die Scholastik zeigt sodann die zunehmende Kraft des Widerstandes dagegen. Und wo reformatorische Gedanken auftauchen, da ist der Ablass stets das Erste und Hauptsächlichste, was Anstoss erregt und den Wunsch nach einer Erneuerung nahe legt. Auf dem Reformkonzil zu Konstanz, das dem Skandal des Schismas ein Ende machte, drei Päpste absetzte und die Reform an Haupt und Gliedern begehrte, erklären die Deutschen, dass es „den äussersten Abscheu verdiene, dass die letzten Päpste die Sünde gleich einer Krämer-

ware taxiert und mittelst der Ablässe den Erlass der Sündenschuld um klingende Münze verkauft hätten"; und es ist nicht nur der nationale Zorn über die Ausplünderung unseres Volkes durch Rom, der die Deutschen unter ihre gravamina den Ablassverkauf immer oben an stellen lässt, es ist zugleich der sittliche Notstand, den dieser Unfug hervorruft, und die gerechte Empörung darüber.

Hatten aber die Reformkonzilien gezeigt, dass die Kirche in der That aus eigener Kraft von innen heraus sich nicht mehr reformieren lasse, so hatte diese durch das Schicksal, das sie Huss angedeihen liess, manifestiert, was sie mit den Männern zu thun gedenke, die es wagten, ihre Stimme gegen solche Missbräuche zu erheben. Und doch fehlte es an solchen Stimmen nicht, lauter und lauter liessen sie sich vernehmen, und nicht bloss der Ablass bot den Angriffspunkt dar. Bei Wiclif waren es politisch-nationale Tendenzen, die auf die Unabhängigkeit Englands vom Papsttum und die Besteuerung der Kirchengüter abzielten, war es die Bekämpfung der Transsubstantiation, und waren es Angriffe auf Ablass, Bettelmönche und Heiligenverehrung, Angriffe auf die ganze verweltlichte Kirche und im Zusammenhang mit seinem Eifer für die Popularisierung der Bibel ein Zurückgreifen auf urchristliche Vorbilder zur Erneuerung des geistlichen Amtes. Und ähnlich Huss, der ebenfalls neben eingehender und prinzipieller Bestreitung des Ablasses eine sittliche Reform des Klerus verlangte und die Missbräuche des katholischen Kultus, den Reliquiendienst und die betrügerischen Blutwunder bekämpfte; selbst in der Frage wegen der Kelchentziehung liegt das sittliche Moment, dass der Dualismus zwischen Geistlichen und Laien aufzuheben und diese jenen gleichberechtigt zur Seite zu stellen seien. Und weiter als beide gehen ihre Anhänger, in England die Lollarden,[1] welche das Kirchenamt abhängig machen von der sittlichen Würdigkeit seines Trägers, und nicht nur Cölibat, Mönchtum, Heilige, Bilder und Wallfahrten bekämpfen, sondern durch Abschaffung des Luxus

[1] Über Wiclif und die Lollarden vgl. die betr. Artikel in Herzog's Realencyklopädie von Lechler.

und Verwerfung des Krieges sich zugleich als radikale Sittenreformer erweisen, bis die Verfolgung diese biblemen in die Stellung von Stillen im Lande zurückdrängt. Und in Böhmen die Taboriten, welche nicht zufrieden mit den vier Prager Artikeln und der Forderung freier Predigt, des Laienkelches, der Entziehung des weltlichen Besitzes der Priester und strenger Kirchenzucht gegen Todsünden, in chiliastischem Enthusiasmus die Herstellung eines Gottesreiches auf Erden anstreben, zu dem Behuf auf die Einfachheit des Urchristentums zurückgehen und das ganze staatliche und bürgerliche Leben dem göttlichen Recht unterwerfen und daher auch das bürgerliche Recht und mit ihm die Ständeunterschiede und das Privateigentum beseitigen wollen, während doch nur ein kleiner Bruchteil, die sogen. Adamiten, auch zur Forderung und schamlosen Ausübung freier Geschlechtsvereinigung weiter ging. Aber auch die revolutionäre Partei der Taboriten unterlag, und überlebte nur in der friedlich stillen Weise der böhmischen Brüder das Ende des Mittelalters, um im 18. Jahrhundert eine eigenartige Wiederbelebung zu finden.

Auch in Deutschland fehlte es nicht an solchen Reformversuchen, an „Reformatoren vor der Reformation“ [1] und — unter dem Einfluss der hussitischen Propaganda — an revolutionären Zuckungen vor der grossen Revolution des vierten Standes im 16. Jahrhundert. Jene gehören besonders dem Kreise der Brüder des gemeinsamen Lebens an, von denen wir noch zu reden haben werden. Sie bekämpfen auch ihrerseits vor allem den Ablass, wie Johann von Wesel, weiter die Werkheiligkeit und Überhebung des Mönchtums, die Verdorbenheit der Geistlichkeit, die sinnliche Auffassung des Fegfeuers und die ganze pelagianische Richtung der Kirche, freilich ohne damit schon den prinzipiell durchgreifenden Standpunkt Luthers einzunehmen. Diese, die revolutionären Bewegungen unter den Bauern im 15. Jahrhundert, wie die aufrührerischen Lehren des Pfeiferhänsle von Niklashausen

[1] Der Name von C. Ullmann in seinem Buch: „Reformatoren vor der Reformation“ vornemlich in Deutschland und den Niederlanden. 2 Bände 1841/2. Cfr. auch dessen Ausführungen über den Ablass. Band 1, S. 260 ss. Weiter Altmeyer a. a. O.

im Jahre 1476 oder der Bundschuh im Elsass und Baden mögen uns zeigen, dass es nicht erst der Reformation bedurfte, um die Massen in Unruhe und gährende Bewegung zu versetzen, wie dies übrigens schon vorher die französischen und englischen Bauernaufstände des Mittelalters beweisen. Sie lehren uns aber, denke ich, noch eins, dass die Kirche, welche doch im Mittelalter alle Kreise und Stände beherrschte, diesem vierten Stand gegenüber ihre Pflicht nicht gethan hat. Ja wenn das Lehnwesen vor allem die Schuld trägt, dass der freie Bauernstand mehr und mehr verschwand und Leibeigenschaft und Misshandlung der Bauern durch ihre Herrn überhandnahm, so hat auch die Kirche bei diesem Prozess redlich mitgeholfen. Die unermesslichen Güterkomplexe, welche sie in ihrer toten Hand vereinigte, und die Belastung des bäuerlichen Eigentums mit Zehnten trugen nicht am wenigsten zum Ruin des Bauernstandes bei, und dass der Klerus bei den Bauern eben so verhasst war wie der Adel, das geht doch unwidersprechlich daraus hervor, dass sie sich ebenso gegen Äbte und Bischöfe kehrten, wie gegen Fürsten und Herrn. Wohl beklagt Innocenz III. in seinem schon genannten Buch de contemptu mundi auch das Elend der servi und ruft pathetisch aus: o extrema conditio servitutis! natura liberos genuit sed fortuna servos constituit. Aber dass er, der Allgewaltige, etwas zur Linderung ihres Loses beigetragen oder auch nur an Hilfe gedacht hätte, finde ich nicht; und die Bulle Nikolaus' V. vom Jahre 1454 sanktioniert noch einmal ausdrücklich das Recht der Sklaverei.

Doch man kann alle jene auflösenden, zersetzenden Tendenzen des 15. Jahrhunderts nicht verstehen, wenn man nicht zuvor die Entwicklung der Mystik in Deutschland kennen gelernt und gesehen hat, zu welch' unklaren und ungesunden Erscheinungen sie neben aller Tiefe und Feinheit ihres Wesens in ihrer Wirkung auf die Massen den Anlass gegeben, und man kann das ganze fünfzehnte Jahrhundert nicht verstehen, wenn man sich nicht erinnert, dass ein anderer Geist, der des Humanismus in Italien längst erwacht ist und nun wie ein Föhnsturm über die Alpen kommt, auch in Deutschland den Frühling einer neuen Zeit ankündigt und

das starre Eis mittelalterlicher Weltanschauung aufzutauen und zu schmelzen beginnt. Und man kann Luther und die Reformation erst verstehen, wenn man neben dem Verfall und der innerlichen Zersetzung des katholischen Kirchentums auch das Tiefste und Schönste katholischer Frömmigkeit, die Mystik, und wenn man neben dem Geist des Mittelalters auch den modernen Geist des Humanismus kennen gelernt hat. Diese beiden Erscheinungen haben wir daher zunächst ins Auge zu fassen. Sollte aber jemand bestreiten wollen, dass der Katholicismus im fünfzehnten Jahrhundert im Verfall und in Selbstauflösung begriffen gewesen sei, so können wir dem nur sagen: credat Judaeus Apella! Er müsste mit Gewalt seine Augen verschliessen gegen alle die dunkeln Schatten der Zeit [1] und seinen Blick nur richten wollen auf die Lichtseiten und Lichtblicke, an denen es freilich auch damals nicht gefehlt hat, müsste aber auch diesen gegenüber vergessen, dass gerade das Beste des fünfzehnten Jahrhunderts unabhängig von der Kirche und im Widerspruch mit ihr heranwächst, ja er müsste in allererster Linie ihr selbst das schlechteste Zeugnis ausstellen, wenn es ihr in so vielen Jahrhunderten nicht gelungen wäre, als Erzieherin der Völker diese soweit zu bringen, dass sie losgelöst vom Gängelbande des Erziehers auf eigenen Füssen zu stehen und zu gehen vermöchten. Ist aber diese Stufe erreicht, dann bleibt ihr nichts anderes übrig, als entweder eine völlig andere zu werden oder — die Erzogenen kehren ihr den Rücken, und sie bleibt als Anachronismus bestehen für die, die nie mündig werden und die sie nie mündig werden lässt.

[1] Von denen z. B. Fr. X. Linsenmann, der ethische Charakter der Lehre Meister Eckhart's, Tübingen 1873, S. 18 recht unbefangen und unumwunden spricht.

Capitel 7.

Die mittelalterliche Mystik.

Wir mussten erst von den Germanen und der Entwicklung der Kirche unter dem Einfluss dieses germanischen Geistes sprechen, ehe wir von der mittelalterlichen Mystik, dieser „Scholastik des Herzens“ sprechen konnten. Freilich ist nicht alle Mystik germanisch, wie nicht alle Mystik kirchlich ist; sondern es giebt auch eine romanische und lateinische Form des Mysticismus, und es giebt auch eine unkirchliche, ja geradezu antikirchliche Mystik. Daraus ergiebt sich die Gliederung derselben, wobei jedoch nicht zu übersehen und zu vergessen ist, dass zwar auch für eine Geschichte der Ethik diese Erscheinung des religiösen Lebens ein sehr wichtiger Faktor ist, dass sie aber gerade auf ethischem Gebiet eine viel einheitlichere Gestalt darbietet, als auf dem theologischen oder spekulativen. Denn wenn der Grundgedanke der Mystik die Erhebung der Seele zu Gott, die unmittelbare Versenkung derselben in Gott und die Einheit mit ihm ist, so ist damit die sittlich religiöse Aufgabe des Menschen sofort gegeben, und die Frage kann nur die sein, ob die Gleichgültigkeit und Wertlosigkeit alles Kreatürlichen, welche die Voraussetzung jener mystischen Versenkung und der Weg dazu ist, zu mönchischer Askese oder zu unkirchlichem Indifferentismus oder zu unsittlichem Anomismus führt. Das Interessanteste aber an dieser Richtung, die Spekulationen über die Gottheit und ihr Wesen und die psychologischen Untersuchungen über das Verhalten der Seele bei dieser Versenkung in das Göttliche und über die Kräfte, die dabei ins Spiel kommen, kommt hier nicht in Betracht.

Darum werden wir uns verhältnismässig nur kurz bei dieser an und für sich so merkwürdigen Erscheinung aufhalten dürfen, obgleich uns nicht nur die wissenschaftliche, sondern auch die praktische Mystik, das Leben ebenso wie die Lehre beschäftigen wird.

1. Die Mystik ist so alt als die Kirche, als das Christentum selbst. Jesus selbst war nicht frei von schwärmerisch-ekstatischen Momenten, Paulus war Visionär und Ekstatiker und der Verfasser des vierten Evangeliums hat das Mystisch-Allegorische der alexandrinischen Logoslehre in die Erzählung des Lebens Jesu verwoben. So überkam die Kirche diese Richtung als Erbteil von ihrem Stifter und den ältesten Urkunden seiner nächsten Schüler und Nachfolger. Aber in breiterem Strom durchdrang dieselbe das Christentum doch erst bei dem gewaltigen Hereinfluten des Neuplatonismus; nun erschloss sie der Lehre neue Pfade und Seitenwege und fand im klösterlichen Leben eine Heimat und Pflegestätte, wobei sie bald verfeinernd auf den banausischen Fanatismus der Mönche einwirkte bald das Ungesunde und Krankhafte der mönchischen Weltflüchtigkeit verstärkte und steigerte. Augustin bildet auch hier mit seinem Platonismus einen Ausgangspunkt, aber im Mittelpunkt der mystischen Spekulation der älteren Kirche steht doch der Areopagite Dionysius oder vielmehr die ihm untergeschobenen Schriften; sie werden für das ganze Mittelalter eine Hauptquelle und Fundgrube bei allen denen, deren Denken und Fühlen diese Richtung nimmt. Scotus Erigena freilich, der die Ideen des Areopagiten dem Abendland vermittelt, bleibt mit seinen philosophischen Spekulationen lange genug ohne ebenbürtigen Nachfolger; und so gewinnt das Leben, das mönchische Element mit seiner Pflege der mystischen Kontemplation, der Theorie zunächst einen Vorsprung ab. Als zur Zeit Gregors VII. das Bedürfnis nach einer allgemeinen Erneuerung des religiösen und kirchlichen Lebens durch die Welt ging und sich, wie schon erzählt, die Mönche von Cluny an die Spitze dieser Bewegung stellten, da verlieh ihnen nicht zum wenigsten der Geist mystischer Innerlichkeit und Schwärmerei die Kraft des Sieges und die

Macht des Herrschens. In Südfrankreich, wo sich die Abenteuerlust des Rittertums mit mönchischer Askese, Leichtsinn und Wollust, Liebe und Schönheit mit kirchlichem Fanatismus und religiöser Strenge paarten, beförderte vor allem das fantastische Element der Kreuzzüge diesen neuerwachten Geist. Und bei der hochgehenden Erregung und religiösen Spannung, die sich damals der Gemüter bemächtigte, war es kein Wunder, wenn sich der Blick über die sichtbare Kirche und ihre vielfach so unwürdigen Vertreter, ebenso aber auch über die scholastische Doktrin und ihre unfruchtbaren und kalten Verstandesreflexionen hinaus und hinweg wandte, um sich direkt mit Gott zu einigen, sei es in der kontemplativen Einsamkeit oder im Wege ausserkirchlicher Vereinigung.

Und hier durfte nun auch die Theorie nicht völlig fehlen, ihr erster und bedeutsamster Vertreter ist ein Mann der Kirche, der grosse Gegner Abälards, Bernhard von Clairvaux. Dieser merkwürdige Mensch, der die Geister beherrschte und wider ihren Willen in seine Dienste zwang, ein homme d'action, ein Politiker und Diplomat von freilich zweifelhaften Verdiensten, ein Redner und Profet, war daneben doch ein echter Mönch, dem die humilitas als die wichtigste Tugend erschien. Aber es klingt sofort anders, klingt an an die Gedanken späterer Mystik, wenn er sie als die Tugend bezeichnet, durch welche der Mensch verissima sui agnitione sibi ipsi vilescit. Und so schreibt er an den Papst Eugen III. seine 5 Bücher de consideratione, worin er verlangt, dass dieser auch als Papst Zeit für sich haben und nehmen müsse, denn die Frömmigkeit bestehe eben darin, considerationi vacare; diese ist die Quelle der vier Kardinaltugenden, sie ist die wahre Philosophie. Das Objekt dieser Betrachtung ist zunächst der Mensch selbst, daneben aber die drei Gebiete, quae sub te, quae circa te, quae supra te. Das letzte ist natürlich das wichtigste, wie unter den drei Arten der consideratio die speculative höher und weiter führt als die dispensativa und aestimativa. Allein es ist nicht nur die consideratio, deren Ziel nach Bernhard die contemplatio, das Schauen Gottes selbst ist, sondern noch ein zweites, was er in einer besonderen Schrift de diligendo deo hervorhebt: die Gottesliebe, welche bei ihm eine ganz

besonders innige und brünstige Gestalt annimmt. Auch hier sind es wieder Stufen, diesmal vier, von der natürlichen Selbstliebe aus, die um ihrer Form als Liebe willen doch schon ein Gutes und Richtiges in sich schliesst und zur Gottesliebe antreibt, bis hinan zu dieser höchsten und reinsten Gestalt der Gottesliebe, wo der Mensch nicht nur Gott, sondern auch sich selbst nur noch um Gottes willen liebt. Doch wie das Entrüktwerden zur Anschauung Gottes nur selten möglich ist, als ein interdum avolare inopinatis excessibus ad illa sublimia, so ist auch diese höchste Stufe der Gottesliebe nur raptim interdum et ad momentum zu erreichen. Sic affici deificari est: damit stehen wir auch bei der Liebe auf demselben mystischen Boden des völligen Einswerdens mit Gott, wie bei der mehr theoretischen Betrachtung und Anschauung. Ganz besonders aber eignet sich zur Illustrierung dieser mystischen Lehre von der Vergottung des Menschen auf dem Wege völliger Einswerdung mit Gott durch die Liebe das hohe Lied. Und darum sind denn auch die 86 Predigten, welche Bernhard über dieses biblische Buch gehalten hat, recht eigentlich das Grundbuch und vorbildlich für alle kirchliche Mystik bis herein in den Protestantismus[1] geworden. Die mystisch-allegorische Deutung dieses erotischen Liedes lässt für Brunst und Inbrunst reichen Spielraum, ja fordert zu der sinnlich-fleischlichen Färbung dieses Verhältnisses geradezu heraus, und die Bedeutung der Braut nicht mehr als der Gemeinde, sondern als der anima sitiens deum erschien so recht als das passendste Bild für das Sehnen des Menschen nach der Vereinigung mit Gott und der endlichen Erreichung dieses ersehnten Ziels. Dieser Begriff der Devotion als eines andächtig Schwärmens, diese überreizte Frömmigkeit tritt in jenen an Mönche gerichteten Predigten in den Vordergrund und es giebt keinen bezeichnenderen Ausdruck dafür als das Wort Bernhards: dormiens in contemplatione deum somniat. Und ungesund wie dieses träumerische Schwärmen ist auch

[1] Darauf macht besonders A. Ritschl in seiner Geschichte des Pietismus, Bd. 1, S. 46 ss. aufmerksam. Daneben cfr. Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, Bd. 1, S. 218 ss., ein Buch, auf das ich, neben den im Text angeführten Quellenschriften selbst, für dieses ganze Kapitel verwiesen haben möchte.

das Schwelgen in Süssigkeit und Wonne, eine sentimentale Gefühlsseligkeit, welche in die Farben sinnlicher Liebesglut getaucht mehr aufregend und reizend, als wirklich beseligend wirken musste; daher auch hier wieder das Betonen des Momentanen und Vorübergehenden, wie es bei einer solchen nur gefühlsmässigen Aufregung nicht anders sein kann. In Einem aber zeigt sich Bernhard doch gesünder als manche späteren Mystiker: er stellt das aktive Leben in der Praxis höher als das kontemplative, weil es multos aedificat; daher ist es notwendiger als der berauschende Wein der Contemplation, der doch nur in der Abwechslung mit diesem thätigen Leben seine Berechtigung hat.

Nüchterner als dieser Prediger bräutlicher Liebe, die er seinen Mönchen mit allem Feuer seiner Beredsamkeit ausmalt, nüchterner und zugleich scholastischer sind die beiden Viktoriner Hugo und Richard. Zwar ist der erstere, Hugo von St. Viktor in seiner explanatio coelestis Hierarchiae magni Dionysii Areopagitae tief hineingetaucht in die mystische Doktrin, und auch seinen Schriften fehlt jener gefühlsmässige Ton brünstiger Liebe und fehlen namentlich die Beziehungen auf das hohe Lied durchaus nicht. Aber scholastisch nimmt es sich doch aus, wenn er weit systematischer als Bernhard cogitatio, meditatio und contemplatio unterscheidet, diese als virtus intelligentiae definiert, quae cuncta in palam habens manifesta visione comprehendit, und so auch die mystischen Gedanken in die spanischen Stiefel scholastischer Terminologie einschnürt. Und in seiner Schrift de anima zeigt sich zugleich das Streben nach einer psychologischen Begründung und Fixierung jener Begriffe. Was für uns aber besonders wichtig ist, das ist die praktische und ethische Haltung wie seines ganzen Standpunkts, so speziell auch dieser Schrift, die teilweise in der Form von Selbstbekenntnissen Ratschläge enthält, wie die bösen Gedanken zu bannen seien, und dabei die Betrachtung des Todes Christi und des eigenen Todes und den Gedanken an das künftige Endgericht empfiehlt. Auch das Bild vom Seelenarzt ist für ihn und seine Richtung durchaus bezeichnend; weil seine Mystik denn doch einen Gegensatz bildet zu der unfruchtbaren scholastischen Dialektik, der sie freilich

ebenfalls ihren Tribut entrichtet, so nimmt sie ganz von selbst eine praktischere Wendung und fordert als Bedingung der Einigung mit Gott die Reinheit des Herzens, welches als gereinigtes schon zu kosten anfängt, wornach es sich sehnt, und seines Gottes in sich gewiss wird.

Noch systematischer verfährt sein Schüler Richard. Nicht nur hat er noch schärfer als sein Meister die contemplatio von der cogitatio und meditatio unterschieden, sondern er hat auch durch die weitere Teilung des subjektiven Faktors in imaginatio, ratio und intelligentia sechs Arten derselben gewonnen, welche an der Stelle ekstatischer Sprünge ein stufenmässig vermitteltes Emporsteigen ermöglichen sollen; näher darauf einzugehen, dürfen wir uns jedoch hier nicht erlauben. Dagegen ist der Weg nicht uninteressant, den der menschliche Geist als kontemplativer durchläuft; denn wenn in der dilatatio sein Sehvermögen durch eigene Kraft sich erweitert, in der sublevatio Gnade und Wille zusammenwirken, so ist dagegen die alienatio mentis die Stufe der völligen Transfiguration des Menschen in das göttliche Wesen und Wirken. Und noch bedeutsamer ist das, dass Richard dem Buch de gratia contemplationis, dem sog. Beniamin maior, ein zweites de praeparatione animi ad contemplationem, den Beniamin minor, vorangehen lässt, der diese Vorbereitung in sittlicher Weise fasst und durch die Darstellung einer Reihe von Tugenden verlaufen lässt. Dass auch Richard eine Erklärung zum hohen Lied geschrieben hat, wird uns nach dem über den Zusammenhang dieses Buches mit der Mystik Bemerkten nicht wundern; und auch das Interesse für die Apokalypse, der er sieben Bücher widmet, ist bezeichnend für die Ideen, in denen sich die Fantasie dieser Mystiker mit Vorliebe bewegt.

Wesentlich abhängig von den beiden Viktorinern zeigt sich der grosse Ordensgeneral der Franziskaner, der Zeitgenosse und Freund des Aquinaten, Johannes Fidanza, genannt Bonaventura; noch stärker aber als bei jenen macht sich der Einfluss der neuplatonischen Mystik und des Areopagiten bei ihm bemerkbar. Denn ganz neuplatonisch ist in seiner Schrift de quatuor virtutibus cardinalibus die freilich auch bei Thomas sich findende Unterscheidung der vier Arten von Tugenden: poli-

ticae, purgatoriae, purgati animi und exemplares, wobei übrigens auch er mit diesen letzteren nichts Rechtes anzufangen weiss, wenn er zwar sagt, dass durch die virtutes politicae homo ordinatur in operationibus suis quoad proximum, durch die purgatoriae quoad se ipsum, durch die Tugenden purgati animi quoad deum, dagegen von den virtutes exemplares in diesem Zusammenhang schweigt. Die psychologische Begründung der Kardinaltugenden selbst, von denen prudentia rectificat rationalem, fortitudo irascibilem, temperantia concupiscibilem, die iustitia aber omnes vires, ist denn freilich wieder echt scholastisch. Von besonderer Wichtigkeit aber ist für uns in diesem Zusammenhang sein Itinerarium mentis in deum. Auch dieses kennt sechs Stufen oder Formen der contemplatio, und auch er bezeichnet als den einzigen Weg zu der höchsten derselben die glühende Liebe zum Gekreuzigten. Um aber die göttliche Hilfe, die dabei unentbehrlich ist, zu gewinnen, bedarf es des Gebets, das neben der meditatio und conversatio sancta überhaupt als die beste Übung auf dieser Reise des Geistes zu Gott angepriesen wird. Von den einzelnen Stufen oder Stationen sei hier nur die vierte erwähnt, auf der es gilt, das Bild Gottes in uns selbst zu sehen: dazu ist es notwendig, das durch die Sünde verdorbene und entstellte Bild erst wieder herzustellen, und das ist nur möglich durch die göttliche Gnade, nur möglich durch die drei theologischen Tugenden, von denen die Liebe zur Ekstase, zu den excessus mentales führt. Denn das ist das höchste Ziel, die Ruhe in der Betrachtung Gottes und der Trinität, die Vision, durch welche der Mensch in Gott transformiert wird oder, wie sich Bonaventura in der Schrift de mystica theologia ausdrückt: das Ziel ist perfecta sponsi coelestis unio; denn auch er ist, wie in den Ideenkreis des Areopagiten, so in den des Hohenliedes und dessen Bildersprache völlig eingetaucht. Die sittliche Wendung seiner Mystik ersieht man aber vor allem aus der Voranstellung einer via purgativa, die der via illuminativa und unitiva hinauf zur göttlichen Weisheit vorauszugehen hat.

Neben diesen spekulativen Mystikern, bei denen sich das scholastische Element mit dem mystischen eng verbindet und wie in der ganzen Terminologie und Form so namentlich

auch in dem aristotelischen Unterbau der psychologischen Funktionen sich offenbart, darf aber auch Albertus Magnus nicht vergessen und übergangen werden, der noch deutlicher als die genannten zeigt, wie diese Art kirchlicher Mystik durchaus verträglich war mit der Scholastik und mit ihr auf demselben Boden wuchs, was wir übrigens schon von Thomas her wissen. Doch ist nicht zu verkennen, dass bei Albertus weniger als bei den früher genannten die beiden Ströme sich zu einem einzigen vereinigen wollen. Albertus hat nämlich neben seinen eigentlich scholastischen Werken zwei Schriften geschrieben, in denen er uns speziell als Mystiker entgegentritt: de adhaerendo deo und paradisus animae. In der letzteren liegt übrigens das Mystische mehr nur im Titel als im Inhalt, obgleich unter den aufgezählten Tugenden die caritas und die humilitas allen andern vorangestellt werden; wenn wir aber hören, dass dem Gehorsam gegen Gott der gegen die kirchlichen Oberen als gleichwertig zur Seite tritt, so ist der ausschliesslich kirchliche Charakter doch zur Genüge manifestiert. Dagegen bezeichnet Albertus in der andern Schrift de adhaerendo deo ganz mystisch als sublimior perfectio die völlige Einigung des Menschen mit Gott. Dazu ist die Reinheit von aller Sünde, das sich Loslösen von aller Verwicklung ins Irdische, ja geradezu contemtus sui notwendig, damit sich der homo devotus ganz Gott hingeben könne; und dabei ist die actualis devotio Nebensache, allen Leistungen und Übungen ist die contemplatio als das Höchste vorzuziehen; denn in ihr besteht ja eben jene gesuchte völlige Einheit mit Gott.

Dass aber die kirchlich-scholastische Mystik mit diesen Hauptvertretern im 12. und 13. Jahrhundert nicht ausstarb und auch auf dem Boden des Nominalismus gedeihen konnte, das zeigt ein Spätling dieser Richtung im Anfang des 15. Jahrhunderts, Johann Gerson, der schon genannte Kanzler der Pariser Universität. Er ist ein warmer Verehrer Bonaventuras, den er oft zitiert und von dem er rühmt, dass er totum refert ad pietatem et religiositatem affectus. In seiner ursprünglich französisch geschriebenen und hauptsächlich für Laien und Frauen bestimmten Schrift de monte contempla-

tionis knüpft er ausdrücklich an Bernhard und an die Viktoriner an; und dass auch er einen Kommentar zum Hohenlied geschrieben hat, versteht sich ja dann fast von selbst. Ausführlich beschreibt er den Weg hinauf zum Berge der Schauung. Bei dieser selbst unterscheidet er zwei Arten, die theologische und die contemplatio in affectu: um die letzere handelt es sich; sie kann auch von Laien erreicht werden, da nicht nur ihre Wurzeln und ihr Anfang, sondern ihr Wesen selbst die Liebe ist. Für sie bedarf es freilich einer besonderen Veranlagung; ist diese da, so muss zuerst die Weltliebe entfernt werden, zu welchem Behuf Gerson vor allem das Lesen von Heiligenleben empfiehlt. Dann geht es in drei Stufen aufwärts: die erste ist die poenitentia, bei der es notwendig ist, die Mühen des thätigen Lebens auf sich zu nehmen. Erst wer darin geübt ist, kann zur zweiten Stufe weitergehen, die als locus secretus et silentium bezeichnet, als ein Leben in der Stille und Abgeschiedenheit beschrieben wird; dieses steht höher als die vita activa, vollendet sich aber erst in der fortis perseverantia, der dritten und höchsten Stufe. Dass hier die Seele simplex et unica, einfach und ungeteilt werde, ist eine durchaus im Sinn und Geist neuplatonischer Mystik liegende Forderung.[1]

Sehen wir von Gerson noch einmal rückwärts, so tragen schliesslich doch alle diese kirchlichen Mystiker einen und denselben Typus, der, wenn man alles, was von scholastisch-aristotelischer Terminologie drum und dran hängt, beseitigt, sich recht einförmig als der der mönchischen Kontemplation entpuppt. Diese träumt den Gedanken an die unvermittelte und völlige Einigung der Seele mit Gott und erhitzt im Schwelgen und Schwärmen dafür ihre Fantasie an den üppigen Bildern des Hohenlieds; welcher psychologische Unterbau dieser platonisierenden Mystik gegeben wird, welche Seelenkräfte dabei in Bewegung gesetzt werden, das ist in

---

[1] cfr. Schwab's oben zitiertes Werk über J. Gerson, cap. 7, S. 325—375, der hauptsächlich die considerationes de theologia mystica berücksichtigt; die hier aufgestellte Unterscheidung einer spekulativen und praktischen Mystik beweist, dass Gerson's Mystik ethischer ist als die der andern scholastischen Mystiker.

letzter Beziehung ziemlich gleichgültig, wenn auch im allgemeinen dem scholastischen Intellektualismus gegenüber ein Vorwiegen der emotionellen Seite des Geisteslebens zu konstatieren ist. So wenig aber diese Mystik den Boden kirchlicher Rechtgläubigkeit verlassen will, so sehr sie sich eins weiss mit der Scholastik und in ihre Formen sich kleidet, so wenig entfernt sie sich sittlich von dem in der Kirche Üblichen. Alle ihre Vertreter nehmen vielmehr das Sittliche als Faktor mit auf in ihre Lehre von der Schauung und von dem Weg, der zu ihr emporführt; und nur darum kann es sich handeln, ob das thätige Leben dem kontemplativen gegenüber mehr oder weniger zu seinem Recht kommt. Schon durch den Begriff der Liebe, der der ganzen christlichen Ethik als eine „Tugend" gilt, kommt der sittliche Faktor herein, und die via purgativa, die Forderung der Reinigung und Herzensreinheit als Vorbedingung für das Schauen Gottes (nach Math. 5, 8.), mag sie auch noch so sehr als Vorstufe angesehen und dadurch herabgedrückt werden, sorgt ebenfalls dafür. Welche Verheerungen freilich in sittlicher Beziehung die mystischen, teilweise an den Marienkult sich anschliessenden Gefühlserregungen in den Klöstern angerichtet haben, wie viele den Versuchungen und Gefahren dieser vielfach doch recht ungesunden Richtung unterlegen sind, das zu erkennen haben wir kein Mittel mehr; aber hinweisen müssen wir doch auf diese Kehrseite des religiösen Gefühlslebens, welches weit öfter gepriesen als gekannt wird.

2. Dass das übrigens keine leere Vermutung, sondern thatsächliche Wirklichkeit ist, werden wir alsbald sehen. Eine sinnlich erhitzte Fantasie ist auch im religiösen Leben kein gesunder Boden für das sittliche Leben, und überdies — Scholastik und Mystik, Kirchlichkeit und selbständige religiöse Innerlichkeit wollen sich nicht so ohne weiteres zur Einheit zusammenfügen; darum werden wir uns nicht wundern, wenn andere, unkirchliche und zum Teil auch unsittliche Konsequenzen in Lehre und Leben aus diesen mystischen Gedankenkreisen gezogen wurden. Die Mystik hat in ihrem Streben nach absoluter Vereinigung mit Gott, nach völliger Selbsthingabe und dem Aufgehen in Gott, nach Loslösung

von allem Kreatürlichen, Endlichen, Vielen von Haus aus einen Zug zum Pantheismus. Schon Scotus Erigena hat diesem auch im Platonismus und Neuplatonismus vorhandenen Element deutlich nachgegeben und Ausdruck geliehen; und daher überrascht es nicht, wenn man in der Periode der mittelalterlichen Aufklärung, im 12. und 13. Jahrhundert, wo die Philosophie der Geister sich bemächtigt und Denken und Glauben nach Versöhnung und Vermittlung ringen, bei Amalrich von Bena dem Satz begegnet: Gott ist alles. Zugleich aber richtete er oder doch jedenfalls seine Sekte den Blick auf die Kirche und ihre stufenmässige Entwicklung und lehrte, wie der gleichzeitige Joachim von Floris, die Aufeinanderfolge dreier Weltalter, der Zeit des Vaters im Alten Testament, der Zeit des Sohnes bis auf ihre Zeit, und der Zeit des heiligen Geistes, der sich in ihrer Sekte täglich inkarniere. Wie nun durch Christus das mosaische Gesetz aufgehoben worden sei, so, lehrten sie, haben jetzt im dritten Zeitalter die kirchlichen Sakramente keine Kraft und Geltung mehr. So gerieten sie zunächst in eine durchaus antikirchliche Stellung und Stimmung; denn die Kirche mit ihren Gnadenmitteln hat für sie jede Bedeutung verloren, ihre Sekte mit den ihren Angehörigen zu Teil werdenden besseren und neuen Geistesoffenbarungen steht höher. Weil nun aber der heil. Geist in ihnen Wohnung genommen hat, so können sie auch nicht mehr sündigen; und selbst wenn sie thun, was für andere Sünde ist, so wird es ihnen in caritatis nomine nicht als Sünde zugerechnet; denn alles was sie thun, wirkt in ihnen der heil. Geist: unde et stupra et adulteria et alias corporis voluptates in caritatis nomine committebant, berichtet Guilelmus Armoricus.[1] So wird hier der Pantheismus zum Antinomismus und fleischlichen Naturalismus. Freilich kann man darüber streiten, wie weit wir Amalrich und die Seinen zu den Mystikern rechnen dürfen; denn die unmittelbare Erleuchtung des heil. Geistes und seine von der Kirche unabhängigen Offenbarungen

---

[1] Nach Preger a. a. O. Bd. I, S. 178 s. Ausser Preger vgl. man namentlich noch August Jundt, Histoire du panthéisme populaire au moyen âge et au seizième siècle. Paris 1875.

können ebenso im Sinne einer hochmütigen Verstandesaufklärung als in dem mystischer Schwärmerei genommen werden — ein Ineinanderübergehen von Mystik und Aufklärung, das wir übrigens auch sonst bis herab zum Pietismus finden werden.

Nur ein Wiederaufleben dieser Amalrikaner, welche in ihrer französischen Heimat ausgerottet wurden, werden wir in der von Rhätien aus namentlich in der Schweiz, im Elsass und Schwaben verbreiteten Sekte der Brüder des freien Geistes zu erkennen haben; nur ist der Zusammenhang zwischen jenen unsittlichen Konsequenzen und dem Pantheismus hier noch deutlicher sichtbar: das Verbindungsglied ist ein Determinismus, der sie sagen lässt, dass alles, was der Mensch thue, von ihm ex dei ordinatione gethan werde; also begehe der Mensch sogar mortalis peccati actum sine peccato. Weil natürlich auch sie den unendlichen Wert ihrer Sekte annahmen, so stellten sie die Möglichkeit auf, dass man selbst über Christus hinauskommen könne, den sie für einen blossen Menschen ansahen; und im Bewusstsein der höheren Wahrheit der ihnen zu Teil werdenden Geistesmitteilungen und -offenbarungen proklamierten sie die Freiheit und das Recht der Loslösung von allem äusseren Werk und verlangten völlige Ruhe als beste Bereitung zur Einwohnung des heil. Geistes. Kirchliche Vorschriften und ihre Befolgung, Sakrament und Fasten erscheinen auf diesem Standpunkt geradezu als schädlich, als Hemmnis für die Vollkommenheit: das Beichten sei Sünde, sagten sie, und nur der Häretiker auf dem rechten Weg. Und Hand in Hand mit dieser unkirchlich-antinomistischen Haltung ging ihr sittlicher Indifferentismus und Libertinismus: was der Fromme thut, ist keine Sünde — das haben wir schon gehört; er kann nicht mehr sündigen, ihm schadet die sogenannte Sünde nicht mehr, ihn fördert auch die Tugend nicht weiter. Daher ihre Toleranz gegen fleischliche Vergehen: unitus deo audacter potest explere libidinem carnis per qualemcunque modum, oder, wie sie es poetisch ausdrücken: hoc quod sub cingulo fit, bonis non est peccatum. Und ebenso indifferent waren sie gegen die Heiligkeit und das Recht des Eigentums und gegen die Pflicht der

Wahrhaftigkeit. Begründet aber wurde diese Emanzipation von den Geboten der Sittlichkeit durch die Berufung auf den heiligen Geist, der als ein Geist der Freiheit in ihnen seine Wohnung aufgeschlagen habe.

Wie sie, so standen endlich auch die Ortliebarier[1] zu Strassburg ohne Zweifel im Zusammenhang mit Amalrich und seinen Anhängern. Aber sie zogen aus gleichen oder doch ähnlichen Vordersätzen zum Teil ganz andere Konsequenzen. Eine gewisse Neigung zum Pantheismus und Spiritualismus ist auch ihnen eigen und führt sie wie die andern zur Verwerfung der Kirche und ihres Kultus, der Sakramente und der Tradition; ja sie sahen in der Kirche geradezu das Reich des Satans und zogen daraus praktisch die Folgerung, dass sie den Priestern keinen Zehnten mehr zu entrichten hätten. Diese Abneigung gegen die Kirche, der sie nicht einmal für die Vergangenheit Berechtigung zugestehen wollten, hängt zusammen mit ihrer Lehre von der ewigen Offenbarung Gottes in der Menschenseele und der Vergottung des Menschen und mit ihrer ganzen spiritualistischen Verflüchtigung des Buchstabens der Schrift und der kirchlichen Lehre. Was sie aber am meisten von andern ähnlichen Richtungen unterscheidet, das ist die asketische Tendenz Ortliebs und seiner Anhänger: zwar erklärten sie die Ehe für erlaubt und für ein Gut, hielten aber die fleischliche Vereinigung in derselben für sündhaft. Auch Fasten und sonstige Bussübungen pflegten sie anzustellen und lebten überhaupt sehr streng und enthaltsam. Diese Züge weisen freilich zugleich auf einen andern Zusammenhang hin — mit den schon genannten manichäischen Katharern und Albigensern und ihren dualistischen Voraussetzungen.

Alle diese Sekten gingen dann schliesslich auf und unter in den Begharden und Beghinen, die ursprünglich freilich nichts mit ihnen zu thun hatten. Denn sie stammen von dem Priester Lambertus Beghe, der zu Lüttich eine freie Vereinigung von Frauen zur Führung und Förderung eines

---

[1] Auch über sie siehe Preger a. a. O. S. 191 ss. und Jundt a. a. O. S. 37 ss.

reinen und gottergebenen Lebens gründete. Die Mitglieder dieser Lebensform, die sich bei dem durch die Kreuzzüge veranlassten numerischen Missverhältnis der Geschlechter zunächst unter den Frauen rasch ausbreitete, verzichteten nicht auf Privateigentum, nicht auf freie Bewegung und Selbständigkeit, nicht auf die Ehe; aber mönchisch-klösterlich war die Einrichtung doch: sie wollten arm und einfach leben; die ärmeren arbeiteten, um sich ihren Lebensunterhalt zu schaffen, die reicheren leisteten als Krankenpflegerinnen oder sonstwie Dienste für andere. Auch mussten sie sich selbstverständlich den Regeln und der Ordnung des Beghinenhauses fügen; doch hatten sie das Recht, dasselbe zu verlassen; und endlich entsagten sie, solange sie Mitglieder blieben, dem geschlechtlichen Umgang. Ausserdem pflegten sie das Gebet und lebten in vielfacher frommer Betrachtung. Ein Mönchsleben also ohne Gelöbnis, das war ähnlich wie bei den Tertiariern der Bettelorden das Wesen dieser vielfach recht segensreichen Vereinigung. Dass aber bald genug von kirchlicher und mönchischer Seite ein gewisses Misstrauen gegen sie erwachte, ist ebenso selbstverständlich, wie das andere, dass in der That in diesen Kreisen leichter als anderswo häretische und antikirchliche Gedanken und Ideen Eingang fanden, und dass sich an diese Stillen im Lande schon vorhandene Häresien anschlossen, um bei ihnen Schutz zu suchen und sie für sich zu gewinnen; namentlich waren es die Brüder des freien Geistes, die zum Teil wirklich mit ihnen verschmolzen oder auch nur von andern mit ihnen verwechselt wurden.

Noch ein Zug fehlt uns in dem Bilde dieser spiritualistischen Bewegung, der Rückgang auf das apostolische Leben, die Nachahmung Christi. In zwei sonst ganz verschiedenen Kreisen finden wir denselben, bei den Waldensern und bei den Franziskanern. Schon Arnold von Brescia hatte, wie wir gesehen haben, diese Forderung erhoben und in ihrem Namen gegen die cluniacensische Richtung der Kirche Opposition gemacht. Ebenso that es Petrus Waldus, der Stifter der Armen von Lyon oder der Waldenser. Er verlangte durch buchstäbliche Befolgung der Schrift die Wiederher-

stellung der apostolischen Vollkommenheit, schenkte sein Vermögen an Arme und zog mit seinen Gefährten, nach Art der Apostel je zwei und zwei, predigend und Armut und eine Art von Gütergemeinschaft anpreisend umher. Aber über dieses Recht der Laienpredigt und der freien Bibelforschung gerieten sie mit der Kirche in Streit, mit der sie doch in Einem Hauptpunkt übereinstimmten: wie diese unterschieden auch sie verschiedene Stufen der sittlichen Lebensführung; am tiefsten standen die conjugati, die Leute der gemeinen Tugend, höher die Ehelosen und am höchsten die perfecti, welche sich ausschliesslich der Kontemplation hingaben. Allein teilweise wohl unter dem Einfluss der Katharer und Amalrikaner, die sich in Lyon mit ihnen mischten,[1] kam es bald dahin, dass sie die seit der Schenkung Konstantins verweltlichte Kirche als das Tier der Apokalypse verwarfen und perhorrescierten, die priesterlichen Funktionen von der Würdigkeit der Träger des Amtes abhängig machten und nur die wirklich geistlichen Amtshandlungen der boni sacerdotes gelten lassen wollten. Wenn wir dazu nehmen, dass sie den Eid und die Lüge, die Unterscheidung der peccata mortalia und venialia, die Lehre vom Fegfeuer und von der Verdienstlichkeit guter Werke für andere verwarfen und sich einer einfachen, mässigen Lebensweise und gegenseitiger Hilf- und Dienstleistung, besonders einer energischen Ausübung der Armenpflege befleissigten, so sehen wir ein entschieden moralisches Interesse durch sie vertreten, das der Äusserlichkeit der Kirche gegenüber im Recht, doch über die moralische Anschauung der mittelalterlichen Kirche nicht hinauskommt, vielmehr in dem Dualismus derselben gefangen bleibt und mit dem Ideal des sogenannten apostolischen Lebens — trotz Keller's[2] Protest dagegen — kein anderes als das alte Mönchsideal zum Prinzip gewinnt. Dass dann von hier aus der Fortgang zu spiritualistischen und radikaleren, teilweise auch pantheistischen Sätzen und Konsequenzen nahe lag, versteht sich von selbst.

---

[1] Darüber siehe besonders den Abschnitt bei Jundt a. a. O. S. 31 ss.: les Vaudois panthéistes, und Altmeyer a. a. O. I, S. 52 ss.

[2] Siehe die seltsame Schrift von Ludwig Keller, die Reformation und die älteren Reformparteien. Leipzig 1885.

Und so werden wir uns nun auch nicht mehr wundern, dass in einem so kirchlichen Institut, wie der Bettelorden der Franziskaner eines war, dergleichen radikalere Gedanken auftauchten. Schon vor ihrer Stiftung hatte der Abt Joachim von Floris wie die Amalrikaner von drei Zeitaltern georakelt, von denen das dritte, das des heiligen Geistes, im Anbruch sei und durch eine neue Gestaltung des Mönchtums verwirklicht werden müsse. Diese Lehre hängt bei ihm zusammen mit seiner Ansicht von der Verweltlichung der Kirche. Dem gegenüber empfiehlt er strenge Askese und apostolische Vollkommenheit in echt mönchischem Sinn und Geist. Und so gewinnen seine apokalyptischen Gedanken, die hauptsächlich unter den neu gestifteten Franziskanern Verbreitung und Anklang fanden, einen reformatorischen Charakter. Nach dem ewigen Evangelium,[1] einer aus den Kreisen seiner Anhänger heraus mit Einleitung und Glossen versehenen Zusammenstellung seiner drei Hauptschriften, folgt auf die Zeit der Verheirateten und der Kleriker nun ums Jahr 1260 das Zeitalter der Mönche, die Periode des beschaulichen Lebens. Apokalyptisches klingt an, der Antichrist soll kommen, schwere Bedrängnisse die Kirche heimsuchen, aber schliesslich ersteht im Orden der parvuli der Retter. Und dieser selbst oder doch eine Richtung innerhalb desselben schlug dann im Zusammenhang mit dieser Lehre von den drei Geistesperioden jene antikirchlich-reformatorischen Bahnen ein: über die Frage, ob Christus Eigentum besessen und wenn nicht, ob dann die Kirche das Recht habe, solches zu besitzen, kam es zu heftigen Streitigkeiten; die strenge Partei im Orden, die fratres spirituales oder zelatores, verwarf beides, erklärte die Sünde für untrennbar vom Eigentum und weltlichen Besitz, geriet darüber mit dem Papsttum in Opposition, und das Prinzip des apostolischen Lebens, wie man es auffasste, das Prinzip der

[1] cfr. Döllinger, der Weissagungsglaube und das Profetentum in der christlichen Zeit, in Raumer's hist. Taschenbuch 1871. S. 257 ss. Denifle, über das evang. aeternum, im Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters 1885, und zum ganzen Abschnitt Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte II, 2.

völligen Armut und Weltentsagung auf die Kirche angewandt erschütterte diese selbst in ihrem weltförmigen Bestand; und nun erlebte man es, dass im Streit zwischen Ludwig dem Baiern und der Kurie ein Bettelorden auf die Seite des Kaisers trat und dessen Rechte Rom gegenüber mit scharfen, schneidigen Waffen verteidigte. Und wenn der Orden als solcher sich auch bald genug fügte, was Occam geschrieben, blieb geschrieben, und der spiritualistische Teil des Ordens blieb auf seinen unkirchlichen Ideen und trug dieselben in die Kreise der Begharden, in denen auch er mehr und mehr unter- und aufging: als Fraticelli bekämpften sie die grosse Hure Rom, die verweltlichte Kirche, und erklärten sich für die wahre, die Geistes- oder Armenkirche, und sprachen dann natürlich auch den Priestern jener falschen Kirche das Recht der Sakramentsverwaltung ab, weil sie in Todsünden befangen seien.

3. Eine viel tiefere, geistigere und feinere Bewegung ging aus den Kreisen des andern Bettelordens hervor; ich meine die meist dem Dominikanerorden angehörigen Vertreter der deutschen Mystik. Zunächst in den Bahnen der früheren kirchlichen Mystik sich bewegend fasste der germanische Geist dieselben Fragen weit tiefer und spekulativer als jene und kehrte damit aus der Veräusserlichung, in die ihn die mittelalterliche Kirche hineingerissen hatte, zu sich selbst zurück. Hier wurde bereits jetzt der eine Faktor der späteren Reformation, die Verinnerlichung, die Überwindung der Äusserlichkeit, gefunden und geboren; aber andererseits bewegte sich diese Mystik doch wieder nur in den alten Geleisen des mittelalterlichen Katholicismus, mit dem sie nicht brechen wollte und konnte, und darum ist jede Rückkehr zu ihr nach Luthers Auftreten ein Rückschritt: das Gute an ihr ist aufgehoben im Protestantismus, dieser deutschesten That des deutschen Volkes, und ist zum Teil übergegangen in die Anfänge der neueren Philosophie und hat selbst noch in den Spekulationen Hegels nach Inhalt und Sprachform befruchtend nachgewirkt. Hier und dort, in der Tiefe der Spekulation und in der Thatsache religiöser Verinnerlichung, liegt daher ihre Hauptstärke, auf dem Gebiete der Ethik dagegen

hat sie am wenigsten Neues und endgiltig Befreiendes hervorgebracht.

David von Augsburg und sein sprachgewaltiger Schüler Berthold von Regensburg können als Vorläufer, wenn nicht geradezu als die eigentlichen Begründer dieser deutschen Mystik angesehen werden, sofern sie sich zuerst für den Ausdruck ihrer mystischen Ideen der Muttersprache bedient haben. Denn auch Hugo von St. Victor und Albertus Magnus waren Deutsche gewesen, und ganz möchte ich allerdings den Einfluss dieser ihrer Nationalität auf ihre mystische Richtung nicht abweisen; aber mit der Abstreifung des deutschen und der Anlegung des lateinischen Gewands haben sie doch das Eigentümlichste und Individuellste ihres deutschen Wesens ausgezogen, und so sind nicht sie, sondern die beiden genannten Angehörigen des Franziskanerordens an die Spitze der deutschen Mystiker zu stellen. Denn Preger hat gegen Pfeiffer[1] vollkommen Recht, wenn er sagt, dass nicht nur die lateinischen, sondern auch die deutschen Schriften Davids vom Geiste der kirchlichen Mystik berührt gewesen seien. Mystisch ist es, wenn David in seinen „sieben Vorregeln der Tugend“ vor allem ihre Schönheit preist und uns versichert, dass sie aus dem Herzen Gottes fliesse; oder wenn er die Abkehr von der Welt verlangt, das Mein und Dein als Quelle alles Übels bezeichnet und auf das Urchristentum und seine vermeintliche Gütergemeinschaft hinweist. Auch das Bild von Maria und Martha, ein Lieblingsvergleich aller mystischen Kontemplation, fehlt nicht; und die letzte Regel, Gott allezeit im Herzen zu haben, klingt ebenfalls an mystische Gedanken an, freilich durch die Begründung, ihm damit die grosse Liebe, die er gegen uns zeigt, zu vergelten, in recht kirchlich-

---

[1] Preger a. a. O. Bd. I, S. 272 s. gegen Fr. Pfeiffer, deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, Bd. I, S. XLII. Auf diese beiden Werke, die Quellenschrift Pfeiffer's und die Darstellung Preger's in je zwei Bänden, möchte ich für das Folgende überhaupt verwiesen haben. Ausserdem vgl. man Jundt, in der oben zitierten Schrift und in seinem Buch Les amis de dieu au quatorzième siècle, Paris 1879, Überweg-Heinze im Grundriss, 2. Teil § 36 und Altmeyer a. a. O. I, S. 93—125.

katholischer Form. Im „Spiegel der Tugend“ fordert er, dass man im geistlichen Leben nicht allein „Süssigkeit und Gemach des Herzens“ suchen solle — durchaus im Sinn der ästhetischen Genusssucht und des kontemplativen Quietismus der katholischen Mystik —, sondern „man solle auch Tugend lernen und an Weisheit zunehmen“, womit in recht gesunder Art jene Einseitigkeit ergänzt wird. Und in diesen Ideenkreis gehört auch das dritte Stück „Kristi Leben unser Vorbild“. Jene sittliche Energie zeigen aber ganz besonders die Predigten Bertholds, die jedoch darin ihren Zusammenhang mit der Mystik erkennen lassen, dass sie auf das nahe Weltende drohend und strafend im echten Prophetenton hinweisen. Und wenn es vollends richtig ist, dass dieser Bussprediger auch einen Kommentar über die Apokalypse geschrieben habe, so stimmt das ja völlig zu der sonstigen Art jener katholischen Mystik, die wir schon kennen.

Den Höhepunkt aber und ihre eigentlich charakteristischen und eigenartigen Züge erreicht und gewinnt die deutsche Mystik in Meister Eckhart (cca. 1260—1327), dem grossen Dominikaner, dem Begründer deutscher Spekulation und Philosophie, den eben darum die römische Kirche nicht als den ihrigen anerkennen wollte, sondern dessen Lehre sie als häretisch verurteilen zu müssen glaubte. Bei ihm zeigt sich zunächst das Streben, aus der Tiefe des Gemüts einzudringen in die Tiefe des göttlichen Wesens und jenen jederzeit misslingenden Versuch zu machen, nicht mit den einzelnen Kräften der Seele, nicht analytisch so zu sagen, sondern synthetisch, mit der Totalität des menschlichen Wesens und Geistes, die Totalität des göttlichen Wesens zu erfassen. Daher möchte er in seiner Lehre von Gott diesem auf den Grund kommen: er sucht hinter der Natur der Gottheit und hinter der Entfaltung derselben in eine Dreiheit das Wesen selbst und müht sich ab an einer spekulativen Ableitung der Dreieinigkeit und der Welt, ohne dass es ihm dabei gelänge, den Sohn von der Welt klar zu unterscheiden und den Schein des Pantheismus ganz zu vermeiden. Auch die Stufenfolge des Geschaffenen erinnert an den Neuplatonismus, wonach das Niedere im Höheren seine Statt hat und daran teilnimmt, während

das Höhere dem Niederen immanent bleibt. Ebenso kann seine Lehre vom Bösen dem pantheistischen Schein nicht entgehen, obgleich es nach ihm freie That, und die Leiblichkeit nicht seine Quelle, sondern eher selbst eine Folge desselben sein soll; aber er verlegt doch wieder ganz entschieden die Sünde in die leibliche Natur und bezeichnet sie als Beraubung des Wesens, als etwas Negatives, und schwankt hier unentschieden hin und her zwischen kirchlicher und häretischer, zwischen indeterministischer und deterministischer, zwischen theistischer und pantheistischer Fassung des Begriffs.

Wie nun der scholastisch verstandene Aristoteles neben der leidenden die wirkende Vernunft als etwas Göttliches im Menschen annimmt, so erkennt auch Eckhart einen solchen Gottesfunken in der Seele des abgefallenen Menschen an, den er häufig mit dem uns schon bekannten Ausdruck „Synderesis" bezeichnet.[1] Durch diesen Rest des Göttlichen im Menschen, dieses Bild der göttlichen Natur in uns, das ebenso eine moralische wie eine intellektuelle Seite hat, ist die Vereinigung auch des gefallenen Menschen mit Gott möglich. Dazu führen zwei Wege: einmal der Weg der Menschheit durch das Vorbild Christi, also der rein sittliche, der aber natürlich dem theologischen Mystiker nicht genügt, und dann der Weg der Gottheit, der eigentlich mystische. Jener erste giebt eines nicht, was der Mensch sucht und will, die Gewissheit der Seligkeit. So ist er mit seiner Abtötung der Sünde und des sündigen Menschen, mit seinem Hinweis auf das einfach arme Leben nach Art der Beghinen nur eine Vorstufe. Den Aufgang zu Gott selbst ermöglicht einzig nur die Abgeschiedenheit und Gelassenheit: diese echt mystischen Begriffe bezeichnen das völlige Verzichten auf alles Kreatürliche, Irdische, das sich Hingeben an Gott und seinen Willen und das gänzliche sich Versenken in die Tiefe seines Wesens. Das höchste Ziel dabei ist natürlich auch hier die Ekstase, worin die menschliche Natur ganz überformt wird von der göttlichen, der Mensch rein passiv, Gott allein thätig ist. Ob und wie

[1] Eckhart leitet es offenbar von *συνδέω* ab, wenn er in der 32. Predigt (Pfeiffer a. a. O. S. 113) sagt: unde heizet sinderesis unde liutet als vil als ein z u o b i n d e n und abekêren.

weit freilich in diesem sich Versenken und Untergehen des Menschlichen im Göttlichen die menschliche Persönlichkeit gewahrt bleibt und auch nach der Einigung mit Gott weiter besteht, ist eine Frage, die nicht so leicht zu beantworten und auch nach Preger's[1] Ausführungen nicht so ohne weiteres zu bejahen sein dürfte, für uns aber deshalb von untergeordneter Bedeutung ist, weil es sich dabei wesentlich um das Schauen und Erkennen handelt. Doch ist darüber der gesunde Sinn für's praktische, thätige Leben Eckhart nicht ganz verloren gegangen. Nicht nur hält er ein Bleiben in diesem Schauen doch kaum für möglich und bezeichnet daher schliesslich als das Normale auf dieser Erde nicht das kontemplative, sondern das aktive Leben; sondern die Mystik selbst hat ihm eine aktive Seite, als Wirken in und aus der Minne heraus: vom innersten Kern und Centrum ihres Wesens, von jenem Fünklein geht die Wirkung dieser Einigung mit Gott auf die einzelnen Kräfte der Seele über und macht in dem Wirken fruchtbar, was man in der Schauung gewonnen hat. Und ebenso ist es ein Zeichen religiöser Gesundheit, wenn er diesen visionären Zuständen gegenüber Vorsicht anrät und zugiebt, dass dabei Selbsttäuschung möglich sei.

In welche Stellung Eckhart durch all' dies zur Kirche und ihrer äusserlichen Sittlichkeit und Werkheiligkeit gerät, liegt auf der Hand. Mit Notwendigkeit verflüchtigt sich bei jenem unmittelbaren Flug der gelassenen, abgeschiedenen, armen Seele hinauf zu Gott die ganze kirchliche Lehre von den Vermittlungen des Heils, und selbst die Lehre von der Menschwerdung und Erlösung kommt ins Schwanken, wenn nicht nur eine doppelte — vorzeitliche und zeitliche — Menschwerdung angenommen, sondern daneben auch von einer Geburt des Sohnes in uns gesprochen wird, worunter eben jene volle Einigung des Menschen mit Gott zu verstehen ist. Weiter wird natürlich die schroffe Scheidung zwischen Klerus und Laien durchbrochen: die „Schwester Katrei“ d. h. die gelassene Seele steht höher als ihr Beichtiger, der Laie höher als der Kleriker; dieser muss sich schliesslich

[1] Siehe Preger a. a. O. Bd. I, S. 436—446.

von ihr berichten und auf den Weg der Nachfolge Christi helfen lassen.[1] Und der ganzen kirchlichen Werkgerechtigkeit und Äusserlichkeit tritt Eckhart mit dem Satz entgegen: nicht gedenke Heiligkeit zu setzen auf ein Thun; man soll Heiligkeit setzen auf ein Sein; nicht die Werke heiligen uns, sondern heilig sein macht heilig Werk: also von innen nach aussen, nicht umgekehrt! Im Zusammenhang damit verwirft er die Lohnsucht; denn wenn aus dem tugendhaften Sein, aus der Liebe vor allem die Tugenden im einzelnen herauswachsen, so ist das so notwendig, dass hierbei kein Warum, keine Rücksicht auf Lohn in Frage kommen kann. Und darum ist er denn auch weit entfernt, so wenig er sich aus den speziell kirchlichen Leistungen wie Fasten, Selbstpeinigung und anderen asketischen Übungen macht, die sich jedenfalls nicht für alle schicken und höchstens solange notwendig sind, bis der Körper dem Geist unterthan und gehorsam geworden ist, über dem Schauen das Wirken zu vergessen, wie das oben schon gesagt wurde; vielmehr erklärt er geradezu: „Wäre der Mensch in Verzückung, wie St. Paulus war und wüsste einen siechen Menschen, der eines Süppleins von ihm bedürfte, ich achte es weit besser, dass du liessest aus Minne von der Verzückung und dientest dem Dürftigen in grösserer Minne."

Man würde sich täuschen, wenn man glaubte, mit all' dem seien die Gedanken Meister Eckharts irgendwie erschöpft: uns konnte es hier natürlich nicht um die Fülle spekulativer Ideen zu thun sein, die in seinen Schriften verborgen sind und durch die er einer der Vorläufer der neueren Philosophie geworden ist, sondern nur um die praktische Seite dieser spekulativen Mystik, welche das Bedeutendste ist, was auf diesem Gebiete geschaffen wurde. Und fürs zweite ist mit dieser kurzen Wiedergabe der praktischen Seite seiner Lehre eines völlig verloren gegangen: das ist die Naivität und Schönheit der sprachlichen Form, wodurch diese deutsche Mystik mehr fast noch als durch ihren Inhalt eine Vorstufe der nationalen deutschen Reformation geworden ist.

[1] Ebenso im sogen. „Meisterbuch", bei L. Keller a. a. O. S. 140.

Auch hat Eckhart selbst mehr als jeder andere nicht nur die quietistischen und antinomistischen Konsequenzen, welche doch bei jeder Mystik, auch bei der seinigen, im Hintergrund liegen, vermieden und abgewiesen, sondern ist auch den Extravaganzen, zu denen die Begriffe Minne, Schauung, Verzückung so leicht verführen, vorsichtig aus dem Wege gegangen und hat die Gesundheit seiner Natur durch die Betonung des werkthätigen Lebens und Liebens und die Fernhaltung alles sinnlichen Elements hinlänglich dokumentiert.[1]

Schon weniger gesund als der Meister ist sein bedeutendster Schüler, Heinrich Suso: eine mehr weiche und weibliche Natur übte er besonders auf Frauen eine grosse Anziehungskraft aus, von denen er eine doch nicht immer ganz platonisch-lautere Liebe und Verehrung zu erfahren hatte. Und so sieht er sein mystisches Ideal in einem religiösen Minne- und Liebesdienst verwirklicht, dessen schwärmerischer Priester und Dichter er war. Das Vorbild Christi, von dem auch Eckhart häufig redet, die Nachfolge Christi in Armut und Leiden führt auf den rechten Weg, zu minniglichem Umfangen, zur seligen Lust göttlicher Minne. Weiter ist es dann natürlich auch bei ihm die Gelassenheit als der Verzicht auf allen eigenen Willen und alles eigene Verdienst, als das Aufgeben seiner selbst, welche dem wahren Minner anempfohlen wird. Dabei kennt Suso die Abwege wohl, auf welche diese Richtung allzuleicht führt, und bekämpft ausdrücklich die Brüder des freien Geistes und ihren Antinomismus: die Einheit mit Gott bedeutet nicht die Einerleiheit von Gut und Böse, nicht die sittliche Indifferenz, sondern die wahre Freiheit ist immer zugleich auch sittlich. Gott im Schauen haben wollen, genügt nicht; die Nachfolge Christi geht auch aufs Leben und Wirken und duldet nicht, alles in die Wollust der Natur zu ziehen. Dem Gesetz und Buchstaben gegenüber bedeutet aber die Gelassenheit allerdings zugleich auch die Freiheit; denn Gesetzlichkeit und Werk-

---

[1] Ausser den schon genannten Schriften siehe über Eckhart noch Linsenmann a. a. O. und besonders Ad. Lasson, Meister Eckhart der Mystiker. Berlin 1868. IV. Vom sittlichen Leben S. 216—294.

gerechtigkeit ist nicht in der Liebe, sie hat noch den eigenen Willen, sie hat sich selbst noch nicht gelassen, wie sie sollte. Endlich sucht auch Suso die rechte Gelassenheit und Einheit mit Gott spekulativ richtig zu begründen und namentlich den pantheistischen Schein einer Vereinerleiung und Ununterscheidbarkeit des Menschen mit Gott abzuweisen; da er aber keine spekulative Natur war, so hielt er sich hier im Wesentlichen an die Bestimmungen seines Meisters über das Wesen und die Art der Einigung der Seele mit ihm: nicht das Buch der Wahrheit, worin er die Lehre Eckharts spekulativ verteidigt, sondern das Buch von der ewigen Weisheit, das im Leiden Christi und der darin sich offenbarenden Minne den Grund der minnenden Seele findet, und das damit übereinstimmende Minnebüchlein ist charakteristisch für diesen Schwärmer, der weit weniger ethisch als Eckhart im ästhetischen Genuss schöner Liebe schwelgt und von dem Minnekosen und der lieblichen Gemahlschaft mit dem allersüssesten Jesus phantasiert. Aber eines hat er vor vielen voraus, die ihm auf dieser schlüpfrigen Bahn gefolgt sind: er hat in 25jährigem Ringen mit sich selbst und unter qualvollen Selbstpeinigungen den Frieden gesucht, und erst als ihn in diesem äusseren Thun seine Seele nicht finden konnte, da fand sie ihn in jener ewigen Weisheit, die eins mit Jesus alles Süsse und Wonnigliche, alles Liebliche und Zarte in sich schliesst. Was sie ist? natürlich nur sein eigenes Empfinden, die Zartheit seines Herzens und Fühlens, die dem überanstrengten und durch Askese ruinierten Organismus in Form von Verzückungen und Ekstasen sich erschliesst.

Gegenüber diesem mehr dichterischen als spekulativen, mehr empfindsamen als praktischen, mehr geniessenden als wirkenden Vertreter subtilster Gefühlsmystik machen seine beiden Zeitgenossen, der Niederländer Johann Ruysbroeck (1293—1381) und Johannes Tauler von Strassburg (1300—1361) schon durch ihre an die Scholastik und ihr ewiges Gliedern und Teilen erinnernde Form einen weit nüchterneren und prosaischeren Eindruck. Bei aller Bevorzugung des kontemplativen Lebens will Rusybroeck doch nicht nur der untersten Stufe der praktisch guten und tugend-

haften Menschen, sondern auch der dritten und höchsten Klasse der Schauenden das Wirken nicht ganz erlassen, da ja die unio mit Gott non potest esse otiosa, sondern vivida est ac fecunda. Doch zeigt er sich dem weltlichen Besitz gegenüber weltflüchtig genug, wenn er sagt, derselbe hindere die Vergöttlichung der Seele. Tauler vollends, wie Suso ein Schüler Eckharts, war weit kräftiger und männlicher veranlagt als dieser sein zarterer Mitschüler, und so dürfen wir zum voraus schon eine praktischere, das Leben energischer anfassende Richtung bei ihm erwarten. Der Begriff, den er als den allumfassenden in die Mitte stellt, ist der der Armut, wie ja seine Hauptschrift die „Nachfolgung des armen Lebens Christi“ ist. Diese Armut und Blossheit des Geistes, in der die christliche Vollkommenheit besteht, ist zugleich die höchste Ähnlichkeit mit Gott: wie dieser an keiner Kreatur, an nichts Kreatürlichem haftet, so muss der Mensch von jeder Kreatur und allem Kreatürlichen sich abscheiden und sich unabhängig machen. Ja selbst tugendarm muss er werden, wobei sich jedoch Tauler nur gegen äussere Werkgerechtigkeit, nicht gegen die tugendhafte Gesinnung richtet, die vielmehr in der Einheit der Liebe beschlossen alle Tugenden aus sich hervorgehen lässt und als wesentlich gar wohl mit wahrer Geistesarmut bestehen kann. Umgekehrt will er nicht, wie das bei aller Anerkennung der thatsächlichen Unvollkommenheit alles Sittlichen auf Erden selbst Eckhart da und dort gethan, die Möglichkeit völliger Sündlosigkeit und Vollkommenheit zugeben, wiewohl der Arme den andern wirklich als frei von Sünde und Gebresten erscheint. Weiter ist dann diese Armut zugleich auch die höchste Freiheit, und darin liegt zugleich die Freiheit von der Kirche und ihren äusserlichen Gesetzen und Geboten, die Freiheit von auswendigen Übungen, Leistungen und Werken; darüber ist er hinausgehoben, weil er die Sünde abgelegt, die Tugend gewonnen, demnach den Zweck und das von der Kirche gesteckte Ziel erreicht hat. Wie kirchlich katholisch Tauler denkt, zeigt aber andererseits wieder die Unterscheidung zweier Stufen, auf deren erster man sich mit der Beobachtung der 10 Gebote begnügt, während die zweite „und erhabenere,

auf der sich die Liebe reiner erproben soll,“ in der Befolgung der evangelischen Ratschläge, in einem „entäusserten Leben“ besteht: denn reiche Leute können nicht zum Schauen gelangen. Und ebenso acceptiert er die Bezeichnung von Glaube, Hoffnung und Liebe als „der drei übernatürlichen, göttlichen Tugenden“. Zu der höchsten Stufe des entäusserten Lebens aber führt die Nachfolge des menschlichen Lebens und Leidens Christi und nur sie, einen andern Zugang als durch ihn giebt es nicht. Nun ist auch für Tauler die Schauung jenes höchste Ziel; aber praktisch wie er ist, verweilt er dabei kaum, sondern betont nur, dass man um der Schauung willen doch ja nie die nötigen Liebeswerke unterlassen solle, welche aus göttlichem Antrieb mit innerer Notwendigkeit gethan werden. Denn darin besteht ja auch die geforderte Ähnlichkeit mit Gott, dass die Armut rein wirke wie Gott, unbeweglich stehend mit seinem höheren Selbst in der Ewigkeit, und von da aus die niederen Seelenkräfte bewegend und leitend. Negativ aber ist und bleibt doch dieser Begriff der Armut, und so ist es kein Wunder, wenn Tauler selbst vor der Lust der Tugend als einem Motiv des Guthandelns warnt: das ist nur die natürliche Tugend, die man mit dem Sünder gemein hat; hingegen die Tugend mit völliger Entsagung aller natürlichen Lust und Neigung üben, das erst ist das Werk der Gnade, und in dieser Gnade stehet der entledigte Geistesarme. Aber auch milde und optimistisch ist unser Mystiker, wenn er warnt, immer nur auf die menschliche Natur zu schelten; vielmehr ist ein in echter Natur lebender Mensch ein reiner Mensch; er wirket von Natur weit lieber das Gute als das Böse; das zeigen uns auch die Besten unter den Heiden deutlich genug. Und ebenso charakteristisch ist die wiederholte Warnung vor allem Übermass, namentlich auch in der Askese; denn die wahre Tugend, sagt Tauler ganz aristotelisch, besteht in der gehörigen Mitte. Praktisch wie der Weg der wahren Erkenntnis, die namentlich auch das Gute und Böse unterscheiden lehrt, ist endlich auch das Ziel selbst, die Einigung mit Gott: nicht blos um theoretisches und gefühlsmässiges Schauen handelt es sich dabei, sondern es gilt, Gleiches zu lieben wie Gott, zu wollen, was Gott will, nicht zu wollen,

was er nicht will und endlich sich und all' das Seinige Gott hinzugeben und ihm stille zu halten, dass er in uns alles wirkt, in uns geboren wird. Das ist jener beste Teil, den Maria sich wählte. An diesem Bild, an Worten wie: trinke die Liebe bis zur Berauschung! daran dass auch er bisweilen nach dem hohen Lied und seinen Bildern greift, erkennen wir dann freilich, dass wir trotz aller Nüchternheit und ethischen Haltung uns doch auch bei Tauler auf dem uns schon bekannten Boden der Mystik befinden.

Und ebenso bei dem bekannten von Luther herausgegebenen Büchlein: „Theologia deutsch," das zwar nicht Tauler selbst zum Verfasser hat, aber wie Luther richtig sagt: „die matery ist fasst nach der art des erleuchten Doctors Tauleri". Auch hier erhebt der mystische Verfasser die Forderung, dass die Seele ganz lauter und ledig, bloss und abgeschieden sei von allem Kreatürlichen und zumeist von sich selbst, und willenlos Gott in sich solle wirken lassen. Namentlich fordert er abzuthun die Selbheit, Ichheit, Mein, Mir und alles desgleichen, warnt daher vor geistlicher Hoffart und dringt vor allem auf geistliche Armut und Demut. Diese ergiebt sich sowohl aus der Erkenntnis der Sünde, die nichts anderes ist als der Eigenwille des Menschen, als auch aus dem Vorbild des demütigen Lebens Christi. In drei Stufen — der Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung geht es aufwärts, die Vereinigung, die Vergottung ist eben das Ziel der Vollkommenheit. Ist dieses erreicht, wohnt Gott im Menschen, da ist Demut und Armut, kein Soll mehr, sondern ein Sein; und da ist vor allem die lautere Liebe, welche als die Quelle aller Tugenden ohne Gedanken an Lohn das Gute um des Guten willen thut und auch das Schwerste, die Feindesliebe, auf sich nimmt. Denn nun geht es — und darauf kommt es an — von Innen nach aussen, nicht umgekehrt, und darum braucht es hier kein äusseres Gebot mehr, und doch geschieht alles nach Ordnung und Gesetz. Denn einer falschen Freiheit redet er nicht das Wort, im Gegenteil bekämpft er, wie so manche von diesen Gottesfreunden, die Brüder des freien Geistes sehr energisch und verwahrt seine Sache gegen jede Vermischung und Verwechslung mit der ihrigen. Dass der Verfasser dieses Schriftchens

kein spekulativer Kopf ist, geht wie aus der ganzen Haltung so namentlich aus der Abweisung der Frage hervor, warum Gott den eigenen Willen geschaffen habe, wenn in ihm doch die Wurzel der Sünde liege? Man sieht, wie rasch der spekulative Flug Eckharts ermattet, und wie diese Vertreter der Mystik aus dem Philosophischen ins Erbauliche herabsinken.

Und ein Erbauungsbuch sind endlich auch die libri quatuor de imitatione Christi von Thomas a Kempis (1380—1471), der bereits mit einem Fuss den Schritt zum Humanismus hinüber zu thun im Begriffe ist. Sein Buch steht aber noch ganz auf dem Boden des mittelalterlich katholischen Mysticismus. Aus einer äusserlichen ist die Religion eine innerliche geworden, wie denn das ganze zweite Buch die admonitiones ad interna trahentes enthält; aber diese Innerlichkeit hüllt sich durchaus in das Gewand mönchischer Weltflucht und Weltverachtung: nicht nur wird die mönchische Tugend der humilitas immer wieder empfohlen, Einsamkeit und Stille gepriesen, zum Kampf gegen Leidenschaften und Affekte aufgerufen und der Gehorsam auch gegen menschliche Obere für notwendig und nützlich erklärt, sondern es wird geradezu Verachtung der Welt — ut stercora — und seiner selbst gelehrt, alle menschliche Weisheit gering geachtet und das Forschen über die höheren Geheimnisse verboten. Und pessimistisch genug klingt es, wenn es heisst: miseria est vivere super terram oder dies huius saeculi sunt mali, und auch das Bild vom Leibe als einem Gefängnis der Seele fehlt nicht. Im Zusammenhang damit wird dann freilich die Nachahmung Christi wesentlich zu einer Nachahmung seines Leidens: in cruce salus et vita, in cruce summa virtutis, in cruce perfectio sanctitatis; zum Leben, zum Frieden führt kein anderer als der königliche Weg sanctae crucis et quotidianae mortificationis. Die Kehrseite aber ist die Liebe zu Jesus: ein amator Jesu, sein sponsus sein, das ist das höchste Gut; im allersüssesten Jesus ruhen, das ist das höchste Glück, die süsseste Wonne und Seligkeit. Nehmen wir dazu, dass von einem kräftigen Anfassen der Aufgaben des Lebens doch nur ganz vorübergehend die Rede ist, so wird es richtig sein, wenn

wir sagen, dass Thomas über das mystisch verinnerlichte Mönchsideal nirgends hinausgekommen ist, und dass er uns vielleicht noch deutlicher als seine Vorgänger zeigt, dass diese deutsche Mystik höchstens die Vorstufe einer besseren Ethik genannt werden kann, sofern sie von aussen nach innen führt, dass sie aber das sittliche Ideal des mittelalterlichen Katholicismus, die mönchische Weltflucht nicht überwunden hat; und daher werden wir uns auch nicht wundern, dass dieses Buch im Jesuitenorden viel gelesen wird und bei den geistlichen Übungen ihrer Novizen im Vordergrund steht. [1]

4. Ich habe im Vorangehenden die Hauptvertreter und Hauptwerke dieser deutschen Mystik genannt: es sind natürlich nicht die einzigen, und ihre Wirkung ist mit der Angabe dessen, was sie geschrieben haben, nicht erschöpft. Auf der einen Seite gaben sie nur einer Stimmung und einem Bedürfnis ihrer Zeit Ausdruck, und auf der andern Seite wirkten sie durch Schrift und Wort — waren doch die meisten von ihnen gewaltige Prediger — mächtig auf ihre Zeitgenossen ein, und viele gaben sich der Seelenleitung dieser Männer hin. Noch vor Eckhart, schon im zwölften und dann weiterhin im dreizehnten Jahrhundert finden wir, im Zusammenhang mit den Bewegungen und Strömungen der Zeit, diese Richtung in Deutschland, namentlich an dem Rhein und in den Niederlanden aufkommen und sich ausbreiten. Frauen zumal, die meisten wohl hysterisch und in Folge von unsinniger Selbstpeinigung körperlich krank, waren derselben zugethan. Visionäre Zustände und Ekstasen, Hallucinationen und profetische

---

[1] Es sei hier noch auf die benützten Ausgaben hingewiesen: für Suso auf die Ausgabe seiner deutschen Schriften von P. Fr. Heinrich Seuso Denifle 1876 ss. und Melchior Diepenbrock mit der Einleitung von Görres; für Ruysbroeck auf die lateinische Ausgabe seiner Schriften von Laurentius Surius 1629 und die vier Schriften in niederdeutscher Sprache, mit Vorrede von Ullmann 1848, dazu Altmeyer a. a. O. I, S. 93 ss.; für Tauler auf die Ausgabe von Casseder 1823; für die Theologie Deutsch auf Pfeiffer's Ausgabe 1851, und für Thomas a Kempis auf die von C. Hirsche 1879, der ebenso wie Spitzen u. a. für die Abfassung des Büchleins durch Thomas eingetreten ist.

Reden sind dabei charakteristisch. Das Bedeutsamste an diesen letzeren ist für uns der immer deutlicher und kühner hervortretende Hinweis auf die Verdorbenheit der Kirche und ihrer Vertreter und die ernste Mahnung an dieselben, sich zu bessern; zugleich wird die Nähe des Weltendes und des letzten Gerichts verkündigt und damit natürlich diese Aufforderung zur Busse und zur Besserung in Zusammenhang gebracht. Dem Klerus wird besonders seine Habgier und Geldliebe, seine Wollust und Prunksucht zum Vorwurf gemacht, und selbst der Papst mit scharfem Tadel wegen seines Hochmuts und seiner Herrschsucht nicht verschont; und wo sie solche Missstände sehen, da wenden sich diese Frauen direkt an die betreffenden Bischöfe und greifen auch in die politischen Zeit- und Streitfragen mahnend und strafend ein. Wie zu erwarten ist, spielt auch bei ihnen wieder das hohe Lied und seine von Bildern brünstiger Liebe durchglühte Sprache eine wichtige Rolle und befördert ohne Frage seiner Seits das Ungesunde dieser krankhaft erregten Gemüter. Unter dem Einfluss der Beghinen und der Bettelorden, besonders der Franziskaner verbreitet sich dieser Geist weiter und weiter, und vielfach spürt man solchen Stimmen auch die Bekanntschaft mit den unter dem Namen des Abtes Joachim veröffentlichten Schriften an. Allmählich erwachte dann auch in diesen Kreisen das spekulative Element: die unmittelbare Einigung des Menschen mit Gott, der Untergang alles Eigenwillens im göttlichen Willen, das Ringen nach besserer und höherer, teilweise über den Wortsinn der Schrift hinausgehender Erkenntnis führt zu einer Innerlichkeit des religiösen Lebens, die sich gleichgiltig, ja oft geradezu feindlich verhält gegen alles Äussere, und darum die Kirche und ihre Sakramente, äusseres Werk und äussere Leistung, eigenes Verdienst und den Gedanken an Lohn zurückstellt oder gänzlich verwirft, und so allerdings zuweilen einen evangelischen Geist atmet. Auch haben sich manche dieser Frauen in deutscher Sprache versucht und ihre Gedanken, Offenbarungen und Visionen sogar in dichterisches Gewand gekleidet.

Was sich aber in diesen Kreisen doch nur vereinzelt und zum Teil verworren und unklar, unreif und unrein ver-

nehmen liess, das alles hatte Meister Eckhart zusammengefasst und mit dem Geiste echter Spekulation erfüllt und geläutert. Nun da er so mächtig seine Stimme erhoben hatte, konnte es nicht fehlen, dass um ihn eine grosse Zahl von Verehrern und Schülern sich sammelte, und in einer Zeit, wo wiederum der grosse Kampf zwischen Kaiser und Papst ausgebrochen war und daher aufs neue der kritische Blick auf die Kirche und ihre verdorbenen Zustände sich richtete, viele in der Stille des Innern die Ruhe suchten, die draussen in der ewig streitenden Kirche nicht zu finden war. Namentlich waren es wiederum Frauenklöster, in denen sich dieses innerliche religiöse Leben zum Ausdruck brachte. In den Kreisen dieser „Gottesfreunde,“ wie sich diese Stillen im Lande nannten, liefen dabei freilich die älteren und neueren, die kirchlichen und häretischen, die romanischen und spezifisch deutschen Anschauungen der Mystik ungeschieden und bunt genug durcheinander; in Prosa und Gedichten, in Schrift und Wort, lateinisch und deutsch, auf der Kanzel und im Beichtstuhl, in mündlichem Gespräch und in eifriger Korrespondenz wurde die Gemeinschaft gepflegt, mit allem Segen gegenseitiger Stärkung im frommen Leben (manche nahmen täglich das Abendmahl), aber auch mit allem Unsegen und mancherlei Auswüchsen einer allzu gefühlsmässigen und zum Teile auf Visionen und Schwärmerei sich aufbauenden Religiosität, in der sich überdies ledige Männer und Frauen zu einem, wenn auch geistigen, doch immer gefährlichen Minnedienst zusammenthaten. Dazu kamen um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts unglückliche Ereignisse äusserer Art, namentlich der sogen. schwarze Tod, welche die Gemüter heftig erregten und auf das nahe Weltende mit den demselben vorangehenden Gottesgerichten und Verfolgungen hinzuweisen schienen. Besonders in den Kreisen der Gottesfreunde gab man diesen Naturereignissen solche Deutung und ging einen Augenblick sogar auf die Extravaganzen der Geissler ein: Basel und Strassburg waren ihre Hauptsitze am Oberrhein, Heinrich von Nördlingen ein viel geschäftiger, freilich selbst vielfach unklarer Berater und Freund namentlich der Frauen des Bundes und dabei von Sinnlichkeit nicht frei. Vor allem

aber entnahm der Strassburger Patrizier Rulman Merswin[1] der Gründer eines „Spitals für ehrbare, gutherzige Männer, die in göttlicher Meinung die Welt zu fliehen und ihr Leben zu bessern verlangen,“ jenen Zeichen der Zeit Anlass und Recht, in seinem Buch „von den neun Felsen“ Geistlichen und Laien vom Papst und Kaiser herab einen Sittenspiegel vorzuhalten und drohend auf das nahe Weltende hinzuweisen, das einzig noch durch die wahren Gottesfreunde aufgehalten werde und dem einzig die wahren Gottesfreunde entrinnen könnten. Und daher der Rat von ihm und anderen, sich der Leitung und Führung eines solchen anzuvertrauen und hinzugeben. So bildeten sich dann wieder engere Kreise, Kongregationen, Gemeinschaften, Freundschaften, unter verschiedenen Namen, in verschiedenen Formen und Gestalten, inmitten der Städte oder in der Einsamkeit von Wald und Berg, meistens gewiss nach dem Zuschnitt klösterlich-asketischen Zusammenlebens. Dass in diesen Kreisen das spekulative Element der Mystik mehr und mehr zurücktrat, versteht sich von selbst: so bleibt vor allem die Pflege praktischer Frömmigkeit, wie sie als Kinder ihrer Zeit dieselbe verstanden, und an die Stelle der Spekulation trat die apokalyptische Phrase, die nie fehlt, wo solche Stillen im Lande sich zusammenthun, und die wenigstens das Gute hat, vor Quietismus zu bewahren, einer solchen Bewegung vielmehr immer den Stachel des Eingreifens und Thätigseins verleiht.

Ein anderer Zweig dieser Gottesfreunde, deren Beziehungen

---

[1] Über ihn berichtet ausführlich Jundt in dem schon genannten Buch les amis de dieu au quatorzième siècle, und ebenso über den vielgenannten „Gottesfreund im Oberland“. Hier und ebenso im Anhang zu der andern Schrift Jundt's: Histoire du panthéisme populaire finden sich auch eine Reihe von Schriften dieser und anderer Gottesfreunde. Das Büchlein von den neun Felsen, das früher als ein Werk Suso's galt, ist in der oben zitierten Ausgabe Suso's von M. Diepenbrock zu finden; siehe darüber auch L. Keller a. a. O. S. 131 ss. 171 ss. Dagegen haben mich Denifle's scharfsinnige Untersuchungen (in der Zeitschr. f. deutsches Altertum u. Litteratur 1880 u. 1881) nicht zu überzeugen vermocht, dass der Gottesfreund im Oberland eine Fiktion, Merswin der Dichter der Schriften desselben und somit ein Lügner und Betrüger sei.

sich bis nach Italien erstreckten, begegnet uns in den Niederlanden, wo der Mysticismus schon vor Ruysbroeck Eingang gefunden hatte. Sein Schüler Gerhard Groot (1340—1384) gründete mit seinem Freund Florentius Radewin zu Deventer die Kongregation der Brüder vom gemeinsamen Leben (auch fratres bonae voluntatis oder Hieronymianer genannt).[1] Dieselbe hatte eine durchaus mönchische Haltung mit strenger Askese, aber ohne bindendes Gelübde. Die Mitglieder machten es sich zur Aufgabe, evangelisch zu leben, beabsichtigten also eine Nachahmung des apostolischen Lebens mit seiner vermeintlichen Gütergemeinschaft, wurden aber eben deshalb auch nach dem Vorbild des Apostels Paulus zur Arbeit angehalten; denn von Bettel wollten sie nichts wissen; er war den Brüdern aufs strengste verboten. So verdienten sie sich durch ihrer Hände Arbeit, besonders durch Abschreiben von Büchern, ihr Brot. Daneben aber war ihre Thätigkeit zugleich auch nach aussen gerichtet: durch Predigt, Erbauungsstunden (sogen. Collatien), Verbreitung christlicher Traktate, die sie abschrieben, vor allem aber durch Hebung und Besserung des Unterrichts suchten sie zu wirken; das Volk sollte lesen lernen, damit es die Bibel selbst zur Hand nehmen könne. Und auch dem wissenschaftlichen Studium der Theologie wollten sie eine andere, mehr praktische Richtung geben, gerieten aber darüber immer mehr ab von der Scholastik und ihrem unfruchtbaren und unvolkstümlichen Treiben, obgleich Groot selbst vom Nominalismus ausgegangen war. So begegneten sie sich auf halbem Wege mit dem Humanismus, der in Wessel, Agrikola, Hegius und anderen in diesen Kreisen seine bedeutendsten Vertreter gewann und unter ihrem Einfluss in Deutschland eine populär-praktische Richtung einschlug. Von der Art ihres religiös-sittlichen Lebens haben wir in Thomas a Kempis ein Beispiel bereits kennen gelernt. Er hat uns gezeigt, dass die katholische

---

[1] Auch über sie cfr. Jundt a. a. O. Weiter Ch. Fr. Klein, étude sur l'association des frères de la vie commune, ses fondateurs et son influence. Strassburg 1860. Altmeyer a. a. O. S. 126 ss. Johann Wessel in Ullmann's Reformatoren vor der Reformation, Band 2. Auch Raumer, Geschichte der Pädagogik Band I, S. 54 ss. ist zu vergleichen; ebenso Keller a. a. O. S. 301 ss.

Kirche Recht hatte, trotz aller Anfechtungen namentlich von Seiten der Bettelmönche diese Brüder vom gemeinsamen Leben als die ihrigen anzuerkennen. Aber in der Art, wie sie sich des Unterrichts annahmen, in der Art, wie sie denselben betrieben und in ihrer polemischen Stellung zur Scholastik waren sie freilich auch Vorläufer und standen auf gemeinsamem Boden mit dem Humanismus, und in ihrem Eifer, das Volk mit der Bibel bekannt zu machen, berührten sie sich unmittelbar mit der Reformation und waren „Reformatoren vor derselben". So bilden sie für uns die Brücke vom Mysticismus zum Humanismus und zur Reformation, zu denen wir nun weitergehen.

Capitel 8.

Humanismus und Reformation.

1. Eine neue Zeit kommt nicht auf einmal, eine alte schlägt man nicht von heute auf morgen in Trümmer. So wenig die Entdeckung Amerika's im Jahre 1492 ohne alle Vorbereitung und ohne alle Vorversuche dem Kopfe des einzigen Kolumbus entsprungen ist, so wenig ist die Bewegung der Geister, mit welcher unter dem Namen des Humanismus[1] der Anfang der Neuzeit bestimmt zu werden pflegt, mit einem Schlage entstanden. Eine lange Zeit des allmählichen Werdens, viele Versuche, viele Anzeichen gehen voran, bis endlich die Welt eine andere und neue geworden ist, um dann doch noch lange genug — die alte zu bleiben! So haben wir schon im Bisherigen gesehen, wie es mit dem Mittelalter langsam dem Ende zugeht, wie die Denkweise eine andere, die Menschen und Staaten andere werden. Ja wenn wir an Abälard denken, so könnten wir sagen, es habe moderne Menschen gegeben von dem Augenblick an, wo es eine Schola-

[1] Die Hauptwerke sind: die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch von Jacob Burckhardt. Basel 1860. Die Wiederbelebung des klassischen Altertums oder das erste Jahrhundert des Humanismus. Von Dr. Georg Voigt. Berlin 1859. Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland von Ludwig Geiger. Berlin 1882. Von ganz entgegengesetztem Standpunkt aus tritt natürlich Joh. Janssen in den zwei ersten Bänden seiner Geschichte des deutschen Volkes an den Humanismus heran; aber während wir bei seiner durchaus katholisch tendentiösen Auffassung der Welt sein abfälliges Urteil begreiflich finden, ist die Enge der Beurteilung Paulsen's in seiner Geschichte des gelehrten Unterrichts nahezu unverständlich. Als dritter im Bunde mit Janssen und Denifle bildet er ein recht bedeutsames Symptom der rückläufigen Bewegung unserer Zeit, die unter dem Schein Fabeln kritisch zu zerstören die alte katholische fable convenue wieder herstellen möchte.

stik gab. Diese hat sich vor unseren Augen allmählich in sich selbst zersetzt und zerbröckelt; ihre eigenen Kräfte, ihre eigenen Wortführer sind es gewesen, welche die Schärfe der Kritik gegen sie selbst kehrten und die vorausgesetzte Einheit und Harmonie von Glauben und Wissen, von Theologie und Philosophie, von Natürlichem und Göttlichem auflösten und zerstörten. Und im vorangehenden Kapitel haben wir in den Kreisen der Mystik Gestalten und Gedanken auftauchen sehen, die zwar noch durchaus innerhalb der mittelalterlichen Weltanschauung sich bewegen, aber doch wieder mit Notwendigkeit über sie hinausführen auf einen ganz anders beschaffenen Boden.

Gerade an Abälard können wir nun aber auch die Bewegung anknüpfen, die wir als Humanismus zu bezeichnen pflegen. Nicht als ob Abälard ein Humanist gewesen wäre; aber nicht nur ein Schimmer von Bekanntschaft mit dem klassischen Altertum, sondern vor allem der Geist des Subjektivismus, das Geniale und Frivole, das Geistreiche und Elegante, das Zurückgehen auf das eigene Ich und die selbstgefällige Bespiegelung desselben lassen bei diesem merkwürdigen Manne doch schon an die Gestalten der späteren Humanisten denken. Und jedenfalls mag er und noch weit mehr Vincenz von Beauvais uns daran erinnern, dass nicht nur Aristoteles in der Übersetzung der Araber und Juden dem Mittelalter bekannt gewesen ist, sondern dass auch eine gewisse Beziehung zu den klassischen Schriftstellern des Altertums selbst in manchen Kreisen vorhanden war, lange vor der Wiederentdeckung des Altertums. Ja noch weiter zurück — unter Karl dem Grossen, zur Zeit der Ottonen haben wir schon etwas wie Renaissance gefunden.

Allein nur in Italien konnte das Altertum der Ausgangspunkt einer neuen Kultur, „Ziel und Ideal des Daseins“ werden. In den Kreisen Karls und der Ottonen, bei gelehrten Kennern in den französischen oder englischen Klöstern des Mittelalters blieb es etwas Fremdes und Totes; hier dagegen knüpft man an an die eigene Vorzeit und an die eigene Grösse, die zwar untergegangen war, deren Reste aber doch noch sichtbar und mächtig genug hereinragten in die lebendige

Gegenwart. Die Sprache eines Vergil und Cicero war für den gebildeten Italiener keine fremde, so wenig als für uns die Sprache des Nibelungenliedes, und allüberall, vor allem in Rom predigten ja die Steine selbst von einer ewigen Jugend dieser altersgrauen Vergangenheit. Dazu kamen die politischen Verhältnisse: die gewaltigen Kämpfe zwischen Kaisertum und Papsttum hatten in Italien alles Feste erschüttert, alles Bestehende aus den Fugen gehoben. Ein Fürst wie Friedrich II. macht schon ganz den Eindruck eines modernen Menschen; sein Staat in Unteritalien mit den Constitutiones Siculae ist das Vorbild des modernen Beamtenstaats gegenüber dem mittelalterlichen Feudalstaat geworden. In Italien hatten auch die Kreuzzüge zuerst und zumeist die bekannten Früchte getragen, den Gesichtskreis erweitert, einen Geist der Duldung und Indifferenz hervorgerufen, das Städteleben entwickelt, die Macht des Geldes kennen gelehrt. So finden wir denn auf der einen Seite die vielen kleinen Tyrannen und Condottieren, welche den Beweis lieferten, was der Mensch durch eigene Kraft werden und welche Stufe er erreichen könne, und vor deren gewaltthätiger Faust oder arglistiger Kunst die altehrwürdigen und festen Einrichtungen des Erbrechts und des Lehenswesens morsch in sich zusammenbrachen. Und auf der andern Seite die grossen Republiken, in denen der Staat zum Kunstwerk und damit mehr und mehr zum Selbstzweck wurde, somit alle Kraft in sich konzentrierte und von anderen bis dahin höher geachteten Gewalten und Mächten ablenkte; und auch hier die reichste Gelegenheit zur Ausbildung der Individualität im Wettbewerb der Parteien und Fraktionen, sei es als Sieger den Staat zu leiten oder als Besiegter in sich selbst Genüge zu finden oder gar als Verbannter draussen sich eine Stellung zu schaffen und nach dem Grundsatz: ubi bene, ibi patria kosmopolitisch auf sich selbst zu stehen. Und dazu im vierzehnten Jahrhundert der grosse Skandal des päpstlichen Exils, welches das Papsttum und damit die Kirche den Italienern ferne rückte und entfremdete und daher fantastischen Naturen den Gedanken nahe legte, die antike Republik mit ihren Einrichtungen und Ämtern wieder aufleben zu lassen; denn was uns als der

Traum eines eiteln Fantasten erscheint, das Tribunat des Cola di Rienzo, das nahmen die Römer jedenfalls eine Zeitlang ernst und versenkten sich mit ihm in jene „fast mystische Verehrung des Altertums“, welche an diesem Mann voll Widersprüchen und Eitelkeit das Anmutendste und Interessanteste ist.

Aber es genügt nicht, dass es thatsächlich anders wird; dieses Neue muss auch zum Bewusstsein kommen und ausgesprochen werden, und auch dieses Erwachen eines veränderten Selbst- und Weltbewusstseins lässt sich in seine Anfänge zurückverfolgen. Man pflegt die ersten Spuren desselben an die Namen der drei grossen italienischen Dichter Dante, Petrarca und Boccaccio [1] zu knüpfen. Der erste von ihnen, Dante steht freilich noch mit einem Fuss fest im Mittelalter, so dass uns — man sage was man will — seine Dichtungen doch recht fremdartig anmuten. Aber allerdings neben das Christentum und die Kirche tritt das Altertum auf die Grenze des Gleichwertigen und Gleichberechtigten, und der Dichter selbst ist ein so gewaltiger Geist, ein solches Genie, dass er sich auch als ein solches fühlt, nicht mehr nur dichtet in maiorem dei gloriam, sondern „ut palmam primum in meam gloriam adipiscar“; und in seinen Gedichten so viel echt Menschliches, das sich nicht kümmert um seither Giltiges und Heiliges, soviel Selbsterlebtes und aus der eigenen Seele Geschöpftes, so Selbständiges und Geistesmächtiges, wie sonst nirgends im ganzen Mittelalter! Und dann Petrarca, der Dichter, der „sein Herz entdeckt“ und damit jenen Sturm und Drang des Gefühls heraufbeschwört, wie ihn die deutsche Nation erst vierhundert Jahre später in Goethe's Werther wieder durchlebt hat. Weil ihn die mittelalterliche Gegenwart gerade nach dieser Seite hin nicht befriedigt und ihn überhaupt das mittelalterliche Denken und Wissen, wie es die Scholastik ausgebildet hatte, nicht befriedigt, so flüchtet er ins Altertum zurück und wird zum Nachahmer desselben, freilich in seiner römischen Gestalt, die doch offen-

[1] Über den „Ursprung der Renaissance“ siehe auch den geistvollen Essay von Hermann Hettner in den „italienischen Studien“ 1879, die zweite Abhandlung.

bar gerade fürs Herz wenig bieten konnte. Allein so subjektiv sind diese Menschen bereits: die schwärmerische Begeisterung, die sie dafür empfinden, glauben sie daraus zu entnehmen und bemerken nicht, dass sie dieselbe in Wirklichkeit erst hineintragen. Aber auch für das ungekannte Griechentum dieselbe Verehrung, dieselbe Liebe: instinktiv stellt Petrarca Plato über den scholastischen Aristoteles und mit Entzücken betrachtet er sein Exemplar des Homer, den er nicht lesen kann. An Augustin reizt ihn das rein Menschliche, die Selbstbespiegelung der Konfessionen; und liegt in dem Freundschaftskultus Petrarca's ein antikes Element, ist seine Eitelkeit und Ruhmsucht spezifisch humanistisch gefärbt, so ist der Weltschmerz, zu dem sich die mönchische acedia bei ihm abklärt,[1] eine moderne Seelenstimmung, die einem Dichter auf der Grenze zweier Zeiten wahrlich nicht mehr als eine der sieben Todsünden erscheinen durfte. Endlich Boccaccio, der es bereits nötig findet, das klassische Altertum und das Studium desselben zu verteidigen, da ja die Kirche stark genug und das Heidentum als solches völlig besiegt sei, so dass man „fast ohne Gefahr" sich der Betrachtung desselben hingeben könne. Als Dichter aber weiss er bald mit psychologischer Feinheit in die Geheimnisse glücklicher wie unglücklicher Liebe zu dringen und auch seinerseits die Seite der Empfindsamkeit anzuschlagen; bald mit vollem Ton das Recht der Leidenschaft und des Genusses zu verfechten oder vielmehr in liebenswürdig-heiterer Weise, ähnlich wie im vorigen Jahrhundert Wieland, zur Darstellung zu bringen. Was Wunder, dass auch dieser Apostel eines schönen Lebensgenusses auf das Altertum zurückgreift und stolz darauf ist, dass er zuerst unter allen Italienern wieder den Homer lesen kann.

2. Mit diesen Männern war, wie Hettner sich ausdrückt, „ein neues Zeitalter gekommen, eine neue Weltan-

---

[1] In seinem Buch de contemptu mundi, unter welchem Titel mehrere humanistische Abhandlungen erschienen sind: nicht etwa „ein Hohn auf die weltlustige Anschauung des Humanismus", sondern die notwendige Kehrseite zu dieser, aus der Stimmung der gährenden Zeit heraus und aus der jugendlichen Sentimentalität derselben entstanden.

schauung, eine neue Gesittung; ein anderer Himmel, eine andere Erde!“ Wie sich das im einzelnen auswirkt und ein- und auslebt, wie hier so vieles und Verschiedenes, Gutes und Böses, Schönes und Hässliches, Berechtigtes und Unberechtigtes unter einander wogt und schäumt und quirlt und wallt und steigt und fällt, dem nachzugehen haben wir hier weder Pflicht noch Recht; ja der Humanismus überhaupt gehört streng genommen nicht in eine Geschichte der christlichen Ethik; ihn werden wir vielmehr als den Anfang einer neuen Gesittung und Bildungsstufe, als den Anfang der Reaktion und Opposition gegen den einseitig christlichen Geist und dessen Ethik in der Einleitung des nächsten Bandes genauer darzustellen haben. Hier müssen wir uns auf das Allgemeinste beschränken und dürfen nur die Punkte aufzeigen, wo sich der Humanismus mit dem Christentum feindlich oder freundlich berührt, müssen ihn daher namentlich auf seinem Weg nach Deutschland begleiten, wo er und soweit er sich dort mit der Reformation verbindet und diese vorbereitet.

Dem Christentum ist der Mensch als natürlicher zugleich der sündige Mensch, daher ist es — man nehme den Ausdruck meinetwegen so leicht man will — menschenfeindlich und naturfeindlich; erst als Gegenstand und Gefäss der Gnade wird der Mensch würdig und interessant, und — so setzt das Mittelalter diese Gedankenreihe fort — ohne die Kirche, welche diesen Gnadenprozess einleitet und vermittelt, ist er wertlos und nichtig; die Kirche wird darum das über alles Übergreifende, einzig Wertvolle, der Einzelne wertvoll nur, sofern er von ihr erzogen und in sie eingegliedert wird — dieses letztere zugleich im Zusammenhang damit, dass das Mittelalter keine Individuen, sondern nur Glieder von Korporationen kennt und anerkennt. Wie ganz anders jetzt der italienische Humanismus! Ihm ist der Mensch um seiner selbst willen interessant und die Natur als solche wertvoll und schön; er ist also menschlich und natürlich, und weil er sich damit in Gegensatz setzt zur Kirche, so greift er auf das Altertum zurück, wo er eben diese Anerkennung des natürlichen Menschen und die Harmonie desselben mit der ihn umgebenden Natur findet. So ist in der That das Wesen

dieses Humanismus natürlich und human, empirisch und subjektiv zugleich. Daher weder Wunder noch Zufall, dass ein Italiener Amerika entdeckt; denn in Italien fühlte man zum ersten Mal wieder, dass die Heimat des Menschen im Diesseits, nicht im Jenseits liege, und daher der Wunsch, sein Eigentum kennen zu lernen und heimisch zu werden auf diesem seinem mütterlichen Boden, der kein Jammerthal und keine blosse Zwischenstation, sondern der Ort ist für alle seine Leiden und Freuden, für alle seine Pflichten und Aufgaben. Und daher für's zweite die Entdeckung und Anerkennung der Individualität, namentlich der genialen Individualität auf allen Gebieten des Lebens: im Staat als Tyrann und Staatskünstler, als eleganter Redner und Depeschenschreiber, als Verschwörer und Katilinarier, der wohl auch unter Berufung auf das Altertum das Recht des Tyrannenmords für sich in Anspruch nimmt, worin ja auch die Kirche teilweise einstimmte; weiter in der Kunst als Virtuose, als Dichter und Künstler von Gottes Gnaden und eigener Kraft; in der Gesellschaft als vollendeter Lebemann, auch hier als Künstler, als Virtuose schöner Geselligkeit. Und auf allen diesen Gebieten ist der Ruhm das treibende Motiv, der Ruhm, der seither als Weltlust für sündhaft war angesehen worden und der nun plötzlich als höchstes Ziel von Fürsten, Poeten, Rednern und Künstlern gesucht und als berechtigt anerkannt wird. Daher endlich auch die ganz veränderte Stellung der Frau. Taceat mulier in ecclesia! Mit diesem Wort hatte die Kirche die Inferiorität des Weibes auf Jahrhunderte hinein besiegelt, und der mönchische Dualismus hatte durch seine Geringschätzung der Ehe zur Verfestigung derselben vollends das Seinige beigetragen, ohne dass doch die germanische Hochschätzung des Weiblichen sich ganz hätte verdrängen lassen, wie uns dies im Marienkult und Minnedienst entgegentritt. Jetzt Gleichberechtigung von Mann und Frau, Anerkennung ihrer Individualität und vollwertigen Persönlichkeit, ja als Übertreibung hievon und zugleich als Rest männlicher Selbstüberschätzung der Ruhm, virago zu sein. So steht auf allen Gebieten des Lebens die humanistische Richtung, Sitte und Auffassung eben als rein menschlich-humane im Gegensatz zu der christlichen.

Es ist ja nun nichts leichter, als die Schattenseiten dieser neu beleuchteten Welt recht in den Vordergrund zu rücken, und man wird in der That zugeben müssen, dass das neue Licht, das am Altertum angezündet war, vielfach blendete, dass man mit dem Grossen und Guten auch das Hässliche und Unsittliche desselben mit aufnahm; man denke nur an das schamlose Wiederaufleben der Päderastie, die freilich in den Klöstern niemals aufgehört haben dürfte, ein Stillleben zu führen. Man kann weiter auf die masslose Eitelkeit, auf die unwürdige Schmeichelei so vieler Humanisten gegen Fürsten und Machthaber hinweisen, kann an Valla's Dialoge über die Wollust, an Beccadelli's Hermaphroditus, an Poggio's Facetien erinnern, um den Satz zu erhärten, dass „das Altertum die Sittlichkeit dieser Menschen gestört habe, ohne ihnen die seinige mitzuteilen“. Auch die vielen unsittlichen Verhältnisse zwischen Männern und Frauen und die laxe Art des Urteils darüber sind bezeichnend für die Denkweise dieser Zeit, obgleich zur Hälfte wenigstens die katholische Erziehung der Mädchen in klösterlicher Enge, wie sie jetzt noch in katholischen Ländern üblich ist, dafür verantwortlich zu machen sein dürfte: weil das Mädchen aus solcher Umgebung heraus dem Leben gegenüber als ein unbeschriebenes Blatt in die Ehe tritt und daher erst in ihr anfängt, ihr Herz zu entdecken und ihrerseits für den Mann interessant zu werden, fühlen sich jene gebildeten Männer zu solchen in der Ehe erst zu Persönlichkeiten, zu Individualitäten ausgereiften Frauen hingezogen und sehen kein Unrecht darin, wenn das ohne Bewusstsein geknüpfte Band der Ehe nun mit Bewusstsein und Willen gebrochen wird. Und man kann endlich schaudernd hindeuten auf die vielen grossen Verbrechen und Verbrecher jener Zeit und finden, dass mit dem christlichen Begriff der Sünde diesen Menschen auch die Scheu vor der Sünde abhanden gekommen sei, obgleich man auch hier wird sagen können, dass nirgends grossartiger gesündigt worden ist als in der päpstlichen Familie der Borgia, und dass die Kinder eines Papstes, Alexanders VI., in der Reihe jener berühmten Verbrecher die erste Stelle einnehmen. Aber wenn man auch alles zugeben wird, so wird man doch

zu Gunsten jener Zeit und ihrer Gesittung auch das zu sagen nicht unterlassen dürfen, dass diese „schrankenlose Entwicklung des Individuums eine welthistorische Fügung“ gewesen ist, der notwendige Gegenschlag nicht etwa gegen seitherige Selbstlosigkeit, sondern gegen die Unselbständigkeit, in welche die Kirche den Menschen hineingebannt hatte. Nun riss er sich vom Gängelbande los; dazu bedurfte er aber seine volle Kraft, das Einsetzen seiner ganzen Persönlichkeit; und dass nun aus diesem Geltendmachen des Ich vielfach schrankenlose Selbstsucht und Willkür hervorwuchs, ist nur zu begreiflich: das mag dem Einzelnen zum Vorwurf gemacht werden, aber über die ganze Epoche soll darum nicht so ohne weiteres als über eine „unsittliche“ der Stab gebrochen werden. Selbst eine Geschichte der Moral darf sich dem Urteil Baumgarten's[1] anschliessen: „man darf an kein Zeitalter den Massstab rigoroser Moral legen; man würde einen sehr engen Blick verraten, wenn man die Tage, in denen Hutten jubelte: es ist eine Lust zu leben! nur nach den Resultaten sittlicher und religiöser Prüfung schätzte. Gewiss, es war eine herrliche Zeit geistigen und künstlerischen Aufstrebens und Schaffens. Die späteren Jahrhunderte werden wohl immer mit andächtiger Dankbarkeit und wahrer Erhebung vor den Schöpfungen der erhabenen Geister sich verneigen, welche damals die Welt mit den Gaben ihrer reinen und grossen Kunst beglückten, nirgends reiner und grösser als in Rom, an dem Hofe Leos X.“. Und am Gewissen, diesem Kernpunkt sittlicher Subjektivität, das sich freilich bei den Humanisten lieber in die Formen eines oft feinen und wohlausgebildeten Ehrgefühls kleidete, fehlt es doch auch den Menschen dieser Zeit nicht ganz: weil sie an die Güte der menschlichen Natur glauben, so sind auch von ihnen manche gut geblieben; denn dieser Glaube ist ebenso oft ein Schutz gegen das Böse wie eine Verführung zu demselben; und wie im vorigen Jahrhundert im Sturm und Drang des eigenen Wollens und Fühlens nicht alle scheiterten, so

[1] In dem Kapitel: „Machiavelli und Luther“ im ersten Band seiner „Geschichte Karls V.“. Stuttgart 1885.

giebt es auch im Kreise dieser italienischen Humanisten schöne Persönlichkeiten, gesund gebliebene Menschen, ein erfreulicher Anblick auch für den rigorosesten Moralisten und ein Zeichen, dass jene Selbstmacht des Individuums ganz wohl auch in sich selbst den Halt der Sittlichkeit finden kann.

Fast noch wichtiger als die Frage nach der Moral des Humanismus ist für uns diejenige nach seinem Verhältnis zum Christentum. Man weiss aus Boccaccio's Decamerone, welche Abneigung und Verachtung gegen das Mönchtum von Anfang an im Humanismus steckt; aber es sind nicht die Mönche allein, es ist wie schon gesagt die Scholastik, es ist die Geistlichkeit und es ist vor allem das Papsttum, wogegen derselbe in Italien mit allen Mitteln des Witzes, des Spottes und Hohnes, aber auch mit sittlichem Ernst und wildem Zorn oder — man denke an Valla's Schrift de falso credita et ementita Constantini donatione — mit scharfer wissenschaftlicher Kritik zu Felde zieht. Darin ohne weiteres eine Feindseligkeit gegen das Christentum sehen zu wollen, wäre nur dann berechtigt, wenn man diese Mächte mit dem Christentum identifizierte und bestreiten könnte, dass sie diese Angriffe verdient haben, verdient für die Entartung, wie sie von den Humanisten mit grellen Farben geschildert wird. Nicht als ob nicht in der That viele Übertreibungen mit unterliefen; aber im ganzen bin ich doch mehr geneigt, diesen Schilderungen Glauben zu schenken, als aus Nachrichten über einzelne sittlich hochstehende Vertreter des geistlichen Standes ein Bild des Ganzen zu entwerfen, das durch eine Wolke von anderslautenden Zeugnissen widerlegt wird.

Allein es ist wahr: neben diese durchaus berechtigte Opposition gegen eine würdelose und sittlich unwürdige Hierarchie und gegen ein Mönchtum, das an sich schon als welt- und sinnenfeindliches dem menschlich und natürlich gerichteten Humanismus im höchsten Grade verwerflich und widerwärtig sein musste, tritt auch eine veränderte Simmung gegen die Religion, gegen das Christentum selbst. Die Welt war wieder entdeckt, darum ist der Humanismus mehr weltlich als religiös gestimmt, weil die damalige Religion das Weltleben von sich ausgeschlossen oder doch degradiert hatte. Was Wunder,

dass daher eine gewisse Gleichgiltigkeit und Indifferenz gegen die positive Religion Platz griff, der unter dem Einfluss der Kreuzzüge schon ein Mann wie Friedrich II. gehuldigt hatte, von dem wenigstens vielleicht das Wort von den drei Betrügern stammen könnte. Und Boccaccio hatte für diese Gedanken in der Erzählung von den drei Ringen einen so prägnanten Ausdruck gefunden, dass er noch Jahrhunderte später in diesem Sinne verwertet werden konnte. Aber wie wenig doch auch hier die Menschen sich frei machen konnten von religiösen Stimmungen, das zeigen nicht nur die mitten in diesen Kreisen sich findenden frommen Humanisten, sondern vor allem auch der überhandnehmende Aberglauben, der teilweise an Antikes sich anlehnte. Doch gebe man diesem nicht zu viel schuld: wie vieles davon mochte im italienischen Volksleben wurzeln oder in Einflüssen von kurzer Hand, wie in muhammedanischer Astrologie und dgl.! Und das Schlimmste, was vom Aberglauben gesündigt worden ist, deckt sich wiederum mit der Flagge des Papsttums: die berüchtigte Bulle von Innocenz VIII.: summis desiderantes affectibus v. J. 1484, welche all' das Elend der Hexenprozesse recht eigentlich eingeleitet und für lange Zeit sanktioniert hat, hat ihre Quelle nicht in humanistischen, sondern in den Kreisen der Bettelmönche, welche die Phantasie der längst schon von Teufelsangst [1] gequälten Völker in ihrer Manier angefüllt, geleitet und verdorben haben.

Endlich ist noch der Einfluss der griechischen Philosophie und ihres Bekanntwerdens bei den Humanisten zu erwähnen. [2] Gerade in der sittlichen Haltung derselben dürfte davon am wenigsten zu spüren sein: Epikureer — an diese Schule wird man ja zuerst zu denken geneigt sein, und sie berufen sich auch ausdrücklich darauf — Epikureer des Lebens im landläufigen Sinne des Worts hat es zu allen Zeiten gegeben, und überdies fehlt auch die Freude und die Bewunderung stoischer Kraft und Stärke bei den Humanisten nicht. Dagegen mochten die von der Religion innerlich bereits

[1] Darüber s. O. Pfleiderer, Religionsphilosophie II, S. 306 ss.

[2] Über die Philosophie des Humanismus, mit der ich in diesem ande nichts zu thun habe, vergl. man W. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie. Band 1.

losgelösten und dagegen gleichgiltigen Menschen Aristoteles zu Hilfe nehmen, um ihn ihre Zweifel an der Unsterblichkeit der Seele bestätigen zu lassen, oder an Platonische und neuplatonische Lehren anknüpfen, um darin Ersatz für das bereits Weggeworfene zu finden. Und dass dann aus jener Stimmung und diesen antiken Elementen eine neue und selbständige, vom Christentum losgelöste Philosophie entstehen konnte, ist ja natürlich. Doch eben, wenn wir hier die Antitrinitarier ihren Ausgangspunkt nehmen sehen und uns erinnern, wie diese Richtung im Reformationszeitalter den Versuch einer eigenen, der sogenannten socinianischen Kirchengründung machte, und wie somit hier einer der Fäden gesponnen wird, der zum Rationalismus des achtzehnten Jahrhunderts hinüberleitet, so werden wir gut thun, dabei abzubrechen, um nicht vorzugreifen und später wiederholen zu müssen, was hier zu früh und nicht an seinem Ort gesagt würde.

3. Es ist eine seltsame Fügung, dass der im Kerne seines Wesens der Kirche so wenig freundlich gesinnte Humanismus doch von Vertretern eben dieser Kirche über die Grenzen Italiens hinausgetragen wird; denn die Reformkonzilien von Constanz und Basel sind es gewesen, denen Deutschland die früheste Bekanntschaft mit dem Humanismus verdankt, und ein Papst, Pius II. hat als Enea Silvio de' Piccolomini und Sekretär Friedrichs III. am allermeisten dazu beigetragen, ihn bei den „barbarischen, allezeit trunkenen“ Deutschen einzubürgern; nicht ohne hartes Ringen gegen vorhandene Opposition, nach manchen erfolglosen Anläufen oder nur halbgelungenen Versuchen ist er etwa vom Jahre 1470 an auch hier der Sieger, um freilich schon nach 50 Jahren einer anderen grösseren Bewegung Platz zu machen. Und wie hat er nun auf Deutschland gewirkt? Wir wissen es zum Teil schon, wenn wir uns erinnern, wie er bei den Brüdern des gemeinsamen Lebens Eingang fand, die ihm durch das Abschreiben von Büchern und die Einrichtung von Lehranstalten für die Jugend mächtig vorarbeiteten und aus deren Schulen und Kreisen dann auch die älteren Humanisten Deutchlands fast sämmtlich hervorgegangen sind. Dass der

Humanismus ausserhalb Italiens eine andere Richtung und Färbung annehmen musste als dort in seiner Heimat, versteht sich von selbst: hier handelt es sich nicht um ein Anknüpfen an die eigene Vergangenheit, sondern in der That um eine fremde Kultur, die daher auch nicht in der Weise in Fleisch und Blut des Volkes übergehen, vielmehr mit Notwendigkeit den Gegensatz von Gebildeten und Ungebildeten hervorrufen oder doch vertiefen musste. Man hat das bedauert, aber dabei übersehen, dass die kirchliche Kultur des Mittelalters den Germanen ebenso fremd gewesen und ihnen bis auf einen gewissen Grad immer fremd geblieben ist; denn die Scholastik „volkstümlich" heissen kann doch nur der, der sie nicht kennt; und wenn man auf die Bettelmönche hinweisen wollte, so wäre überhaupt erst nachzuweisen, dass diese Träger der Kultur gewesen seien. Also statt der fremden kirchlichen die fremde klassische Kultur, und es fragt sich nur, welche unserem deutschen Geist verwandter ist: solange wir auf einen Schiller und Goethe hinweisen können, werden wir jedenfalls den Durchgang unseres Volkes durch die Schule der Alten zu beklagen nicht nur keinen Grund, sondern nicht einmal das Recht haben. Und was den Jammer wegen des Gegensatzes von Gebildeten und Ungebildeten betrifft, so ist auch er in unsern Tagen schwerlich grösser als zwischen dem Bischof und dem Bauern des Mittelalters; dass er mit wachsender Kultur auch seinerseits zunimmt und der unvermeidliche Gefährte derselben ist, ist ein Schicksal, keine Schuld; dass er aber nicht zu gross wurde, dass sich Gebildete und Ungebildete in Deutschland nicht aufgehört haben zu verstehen, dafür sorgte nicht etwa der katholische Dualismus, sondern der dem Humanismus befreundete Protestantismus, sorgte vor allem die Lutherbibel und ihre Sprache, die eine Sprache aller Stände und Klassen, die Sprache aller Deutschen geworden ist. [1]

Schon die Erwähnung der Brüder des gemeinsamen

---

[1] Diesen Gedanken habe ich etwas weiter ausgeführt in meiner Lutherrede am 10. Nov. 1883: „Die Lutherfeier des protestantischen Gymnasiums zu Strassburg am 10. November 1883".

Lebens zeigt, in welchen Kreisen der Humanismus in Deutschland zuerst Eingang fand: die stille Zelle des Gelehrten öffnete sich ihm, und da der Gelehrte jener Zeit noch immer wesentlich der Theologe war, so sind vor allem Theologen, Geistliche, Mönche seine Träger, und der pädagogische Eifer, den Jugendunterricht in diesem Sinne umzugestalten und zu verbessern, ist die erste Frucht desselben. Eine ganz eigentümliche Gestalt nimmt er an der Westmark des Reiches, in Strassburg an. Noch scheint es vielfach Mönchsgezänke zu sein: für die immaculata conceptio der Maria tritt Brant ein, für die Theologie überhaupt gegen die „Poesie" eines Humanisten (Locher) Jacob Wimpheling. Aber dessen Wort, dass Augustin kein Mönch gewesen, und der darüber entbrennende Streit hat doch schon weitere, polemische Bedeutung. Ganz besonders tritt aber ein Moment in diesen Kreisen hervor: das politisch-nationale. Auch in Italien tritt der Humanismus nicht nur für Latein und Griechisch, sondern trotz alles Kosmopolitismus auch für seine Muttersprache, das Italienische ein: schon Dante dichtet italienisch und verteidigt in seiner Abhandlung de vulgari eloquio die Volkssprache. Tiefer geht Wimpheling, wenn er in seiner Germania nachzuweisen unternimmt, dass das Elsass niemals zu Frankreich gehört habe. Diese ersten deutschen Humanisten brechen also nicht mit dem Volkstum, sondern treten im Gegenteil da, wo es gefährdet ist wie im Elsass, mit Wärme und Aufbietung alles gelehrten Wissens dafür ein, sie wollen die Träger der geschichtlichen Kontinuität und die Vorkämpfer der deutschen Nationalität sein. Und der Beifall, den Wimpheling mit seiner Schrift in den Humanistenkreisen fand, galt nicht nur dem zünftigen Gelehrten, der er nicht einmal war — nur ein medius Reuchlinista ist er nach den Dunkelmännerbriefen —, sondern auch der Sache, die er vertrat und die ebenso auch Peutinger zu der seinigen machte.

In diesen Kreisen stand man sich gut mit der Geistlichkeit, eines Gegensatzes hin und her war man sich so wenig bewusst, dass ein Geiler von Kaisersberg über Sebastian Brant's Narrenschiff predigen konnte; nur gegen die Kutten-

träger, die Mönche wetterleuchtete er, wie wir eben gesehen haben, bei Wimpheling. Aber die Freude an der „Poesie," das wissenschaftliche Eindringen und sich vertiefen in die Form des klassischen Altertums und in den Inhalt seiner Litteratur führte doch auch hier ab von der Scholastik und ihrem wissenschaftlichen Treiben ebenso wie von dem barbarischen Formalismus der damaligen Jurisprudenz, die als eine auf fremdem Grunde ruhende auch dem Volke verhasst war. Und so musste es zum Bruch kommen. Den Anlass dazu gab der Reuchlinische Streit. Es ist fast wie eine Vorahnung der Gefahr, die aus dem Zurückgehen auf den Urtext der Bibel der Kirche erwachsen sollte, dass die reaktionäre Strömung der Kölner Dominikaner und der antisemitische Fanatismus des Konvertiten Pfefferkorn sich zusammenthaten, um die Schriften der Juden zu vernichten und damit den hebräischen Studien, die Reuchlin, peritus trium linguarum, in Aufnahme gebracht, ein frühes Ende zu bereiten. Für das angegriffene hochberühmte und hochgeehrte Haupt des ganzen Kreises, für Reuchlin erhoben sich die Freunde zur Abwehr und entwarfen in den epistolae obscurorum virorum jenes freilich teilweise übertriebene, aber in den Grundlinien doch richtige Bild von den damaligen Theologen, von ihrer barbarischen Geschmacklosigkeit, ihrer Unbildung und Unwissenheit, von ihrer Unsittlichkeit, ihrem Cynismus und ihrer Lüsternheit; sie sind, wie Strauss[1] sagt, „einem figuren- und gruppenreichen Relief zu vergleichen, auf welchem Silen und Esel, Satyr und Bacchantin sich durcheinandertreiben", und lassen dem Leser einen Eindruck zurück, welcher „der Wirkung einer Aristophanischen Komödie, einer Sancho- oder Falstaffsscene vollkommen ebenbürtig ist."

Damit war die polemische Natur dieser auch in Deutschland streitlustigen Schar entfesselt und der Polemik zugleich auch die Richtung gegeben: gegen die Verderbnis der Kirche. Diese Angriffe nehmen aber sofort eine nationale und patrio-

---

[1] Ulrich von Hutten. Von David Friedrich Strauss; gesammelte Schriften 7. Band. S. 182 s. Auch zum Folgenden ist Strauss zu vergleichen.

tische Färbung an; das Selbstgefühl des Humanismus wird zu einem deutschen Nationalgefühl, und dieses fühlte sich verletzt durch die päpstliche Anmassung, die nicht aufhörte, die dummen Deutschen finanziell auszusaugen und zu brandschatzen, die Gegner Deutschlands zu unterstützen und ihre Weltherrschaft vor allem durch Knechtung der Geister zu bethätigen. Das führte dann weiter zur Kritik der Sittenlosigkeit uud Verderbnis der Kurie und zur Fortsetzung der in den Dunkelmännerbriefen geübten Kritik an der Geistlichkeit überhaupt mit allen Waffen des Scherzes und der Satire, des Ernstes und des gewaltigen Zorns. Wie geht Erasmus in seinen colloquia und seinem Adagiorum opus, wie im Lob der Narrheit der Unsittlichkeit der Mönche, der Unduldsamkeit der Theologen, dem irdischen Treiben der Geistlichen, dem Hochmut der Kardinäle, der weltlichen Macht der Päpste zu Leibe! Aber was bei ihm auf der Oberfläche blieb, weil er eine zu satirisch-skeptische und — zu optimistische Natur war, die darum später Luthers Lehre von der Sünde und dem servum arbitrium nicht hat verstehen können, das erfüllt und durchglüht bei Hutten[1] die ganze

[1] Ausser den bereits genannten Werken cfr. über ihn noch Ulrich von Hutten im neuen Plutarch, Bd. 4, von H. Prutz und H. Ulmann's Artikel über ihn in der allgemeinen deutschen Biographie Band XIII, S. 464—475. Wenn Paulsen a. a. O. sagt: „befremdlich bleibt, wie Strauss den fränkischen Ritter, der an elender Krankheit dahinsiechend allezeit ohne Geld im Beutel, aber voll grossartiger Ansprüche umherzog und mit lateinischen Versen die Liberalität von geistlichen und weltlichen Herren stimulierte, als Vorkämpfer deutscher Freiheit und Bildung dem deutschen Volke hinstellen konnte; aber er hat Rom angegriffen“, so läuft das doch eigentlich auf den Vorwurf hinaus, dass auch dieser grösste aller Humanisten — Humanist geblieben sei und an den Fehlern des Humanismus partizipiert habe, und wer hat das je bestritten? Dass aber Mangel an Geld zugleich auch Mangel an Grösse sei, das glaubt das deutsche Volk einstweilen dem Verfasser der Geschichte des gelehrten Unterrichts noch nicht. Und was die sittliche Splitterrichterei wegen Hutten's Krankheit anbelangt (cfr. auch Strauss a. a. O. S. 236 ss.), so wäre es eitel Heuchelei, wollte man nicht zugeben, dass heut zu Tage Männer wie Hutten wohl mehr durch die zunehmende Kunst der Ärzte als durch die zunehmende Moralität der Zeit vor dem „Dahinsiechen“ bewahrt werden. — Über Erasmus cfr. auch Altmeyer a. a. O. I, S. 241 ss.

Seele bis hinein in ihre tiefsten Tiefen. Er ist vor allem Humanist und „Poet“, ein Stürmer und Dränger mit allen Fehlern und Schwächen des humanistischen Sturmes und Dranges; aber er ist auch ein deutscher Rittersmann, eine adlig vornehme Natur, begeistert für Kaiser und Reich, ein Feind der Landesfürsten, die den Kaiser nichts wollen gelten, die das Reich nicht wollen bestehen lassen, ein Feind Roms, das durch seine Anmassung, seine Unersättlichkeit und moralische Fäulnis die Deutschen knechtet, misshandelt und verderbt; er ist ein weitsichtiger Politiker und kühner Revolutionär, der sich zuerst mit seinen Standesgenossen, der deutschen Ritterschaft, um den Kaiser scharen will, um ihn aus seiner Ohnmacht zu befreien, der aber schliesslich alle Standesvorurteile bei Seite wirft und im Bund mit Städtern und selbst mit Bauern die Reformen erzwingen möchte, die sich auf friedlichem Wege nicht erreichen lassen. Und eben darum wirft er auch die gelehrte Waffenrüstung lateinischer Sprache bei Seite, um sich bei Hoch und Nieder, bei Gelehrten und Ungelehrten, verständlich zu machen. Der Einfluss Luthers wird spürbar; an die Stelle von Zitaten aus lateinischen und griechischen Schriftstellern treten Sprüche aus der Bibel, und in Volksliedern, in Prosa und Versen strömt er Klagen und Anklagen, strömt er die ganze Ungeduld und den ganzen Zorn seiner tapferen Seele aus.

4. Als der 35jährige Mann einsam und verlassen auf jener Insel im Zürichsee starb, war der erste Versuch seiner kirchlich-politischen Reichsreform gescheitert: die ritterliche Schilderhebung Sickingens war misslungen; den zweiten Versuch, die Erhebung der Bauern, hat er nicht erlebt. Auch sie war vergeblich, niedergeschlagen mit erbarmungsloser Faust. Ob es anders gegangen wäre, wenn Huttens Plan eines Zusammengehens der Städte mit den andern Ständen verwirklicht worden wäre, wer mag das sagen? Wenn der Erfolg das Gottesurteil ist, so hat er zu viel gewollt, weil er alles zugleich wollte. Bildung, Politik, Religion — alles zumal lässt sich nicht reformieren und ändern. Der Anlauf einer neuen Bildung ohne zu Hilfenahme der Religion — er misslang, erst 250 Jahre später haben wir durch eine abermalige

Erneuerung der klassischen Studien dieses Ziel erreicht; Kaiser und Reich, mächtig nach aussen, in freiem Regen aller Stände gedeihlich nach innen — erst 350 Jahre später ist das geeinte Deutschland an dieses Ziel gekommen. Aber was für Hutten doch immer nur ein Mittel geblieben ist oder vielmehr nur in seiner politischen Gestalt als Kampf gegen das undeutsche römische Wesen Bedeutung gehabt hat, wie denn die Bibelsprüche in seinem Munde nie aufhören fremdartig zu klingen, gerade das ist verwirklicht, ist zuerst und damals allein verwirklicht worden, weil es das Notwendigste, das Tiefste und Innerlichste war — die religiöse Reform. Hutten und Luther, sie gehören zusammen wie Humanismus und Reformation, nicht mehr und nicht weniger.

Warum nur in Deutschland die Reformation hat entstehen und Wurzel fassen können? Ob „das Glück" es war, wie Burkhardt[1] meint, was dem positiven Glaubensinhalt der religiösen Bewegung Italiens zur Reife fehlte? Dass es „Glück" ist, eine Persönlichkeit zu haben, wie Luther eine gewesen ist, es soll nicht geleugnet werden. Aber gerade wenn wir auf den Italiener sehen, der kurz vor Luther und wie er inmitten der humanistischen Bewegung reformatorisch auftrat, auf Savonarola,[2] so will es uns bedünken, als sei es nicht Mangel an Glück, sondern der Mangel des italienischen Volkscharakters, das Schicksal desselben, dass er sich von der mittelalterlichen Frömmigkeit und dem mittelalterlichen Lebensideal nicht losmachen konnte. Die Bussprediger Italiens, deren Savonarola einer war, sind Mönche ihrer äusseren Erscheinung, aber auch dem inneren Kern ihres Wesens nach. Freilich sind es Menschen, „welche einen kolossalen Eindruck des Augenblicks machen", die Gewissen ihrer Hörer gewaltig erschüttern. Aber teils ist es etwas gemacht Künstliches, mehr auf die Fantasie Berechnetes, das darum

---

[1] Burckhardt a. a. O. S. 458.

[2] Über ihn siehe ausser den Abschnitten bei Burckhardt das eingehende Werk von Pasquale Villari, mir zugänglich in der französischen Übersetzung von G. Gruyer: Jérome Savonarole et son temps. 2 Bände. 1874.

ohne nachhaltige Wirkung bleiben und eine mehr ästhetische, jedenfalls vorübergehende Sinnesänderung hervorrufen musste; oder ist es etwas ungesund Fantastisches, wie ja Savonarola seine Roform auf Visionen und Weissagungen aufbaut und unpraktisch genug eine Theokratie herstellen möchte mit der Überschrift: Jesus Christus Rex populi Florentini S. P. Q. decreto creatus! Und es ist doch zunächt nur eine Ordensreform mit mönchisch asketischen Grundsätzen und Gedanken. Ja es ist der ausgesprochene Gegensatz gegen den Humanismus, wenn Savonarola das Studium der Alten teils beschränkt teils ganz verboten wissen möchte; und es ist der enge weltflüchtige Geist des mittelalterlichen Dualismus, der ihn Maskenkleider, Toilettengegenstände, Spielgeräte, aber auch Dichterwerke und Gemälde auf einer Pyramide zusammenhäufen und unter Gesang, Musik und Glockengeläute verbrennen lässt. Es ist aber zugleich auch, sittlich betrachtet, ein durchaus äusserlicher Geist, in dem er die erstrebte Reform teils durch Androhung aller möglichen ewigen und namentlich auch zeitlichen Strafen teils durch polizeiliche Gewalt durchzuführen versucht. Die Vergleichung mit Calvin, so nahe sie liegt, hinkt doch: Savonarola fing mit diesen Aussendingen an, weil er kein neues Prinzip hatte; bei Calvin war alles das nur die Folge eines gewaltigen Neuen, und ihm gelang seine Sittenreform in Genf nur deshalb, weil er kein Mönch war und weil er sie nicht unternahm auf dem Flugsand des mittelalterlichen Kirchentums.

Und der Schöpfer jenes Neuen ist Luther. Dass sein Werk nur ein Ring gewesen sei in der grossen Kette der humanistischen Bewegung, nur eine Seite jener gewaltigen Entdeckungen, die nach aussen eine neue Welt, nach innen einen neuen Menschen gefunden, wird man anerkennen müssen. Und so fühlte sich auch Luther den Humanisten verwandt, einer der bedeutendsten unter ihnen, Melanchthon, ist sein treuester Mitarbeiter geworden. Schon ganz äusserlich war für ihn Griechisch und Hebräisch das Mittel, zurückzugehen zur Quelle des Christentums, zu den Urkunden desselben im Alten und Neuen Testament. Und dieses Mittel gab ihm die neue humanistische Wissenschaft in die Hand, eins

war sie mit ihm im Schöpfen aus den klassischen Quellen selbst. Weiter in der Negation, im Kampf gegen eine verweltlichte Kirche, gegen eine entsittlichte Geistlichkeit, gegen eine dumm und unwissend oder leer und spitzfindig gewordene Scholastik ging der ganze Humanismus mit ihm Einen Weg. Schulter an Schulter aber stellten sich die deutschen Humanisten neben ihn, wenn sie von nationalem Zorn durchglüht den welschen Papst und die ultramontane Kirche bekämpften. Gerade dieser national-politische Zug hat den sächsichen Bauernsohn und den fränkischen Ritter zusammengeführt: los von Rom! das wollten beide, und beide setzten dafür die ganze Kraft ihres deutschen Gefühls und ihres so gerechten nationalen Zornes ein. Aber die Verwandtschaft zwischen Humanismus und Protestantismus ist eine noch viel tiefere, innerliche. Wenn von allem Anfang an nicht das Studium der klassischen Sprachen Ausgangs- und Kernpunkt des Humanismus war, sondern der Gedanke und der Glaube an das Recht der eigenen Individualität, die Loslösung des Subjekts von unnatürlichem Zwang und willkürlichen Banden, die Wiederentdeckung des eigenen Herzens, so geht ja auch darin Luther mit den Humanisten Hand in Hand. Das Ich war, entsprechend dem korporativen Zug des Mittelalters, auch in seinem Verhältnis zu Gott nur Korporationsglied, hatte ein solches Verhältnis nur durch seine Angehörigkeit zur Kirche, brauchte diese als Vermittlerin und unentbehrliche Pforte des Heils. Luther dagegen findet die einzige Vermittlung zwischen Gott und Mensch im Menschen selbst, der Glaube, diese tiefste Quelle religiösen Empfindens, Denkens und Thuns, ist die zitternde Hand des Bettlers, welche sich ausstreckt, um direkt die Gnadenspende von Seiten Gottes zu empfangen. Also auch auf religiöser Seite eine Befreiung des Subjekts, eine Wiederentdeckung des eigenen Herzens. Der Humanismus hängt aber auch zusammen mit der Entdeckung der Welt, er bedeutet eine Wiederentdeckung der Natur, der Aussenwelt, ein sich Befreunden mit der Erde, eine Anerkennung des Natürlichen. Und gerade darin liegt die grösste That Luthers, dass er auch nach dieser Seite hin sich dem Zug des humanistischen Geistes anschliesst. Gegen-

über dem katholischen Dualismus, der die Menschen in zwei Stände, die Sittlichkeit in zwei Stufen, die Welt in zwei Reiche auseinanderreisst und der im Mönchtum nicht seinen einzigen, aber seinen prägnantesten Ausdruck findet, ist Luther der Stifter „eines weltlichen Christentums“ [1] geworden. Sein Wort: „Gott hat uns in diese Welt berufen und gesetzet, und nicht aus der Welt hinaus,“ es klingt so antikatholisch, so modern, so weltlich, so humanistisch als möglich, es ist „eine neue Fundamentierung der Sittlichkeit“. Das weltflüchtige, asketische Lebensideal des katholischen Mittelalters ist in Trümmer geschlagen und an seine Stelle „die Anerkennung natürlicher Ordnungen und Zwecke“ gesetzt: auch hier ist das Irdische wieder neu entdeckt, das Natürliche als berechtigt anerkannt, die Erde dem Menschen als der Schauplatz sittlicher Thätigkeit und sittlicher Arbeit zugewiesen.

Wie kommt es aber nun, dass trotz dieser engen Verwandtschaft des Humanismus mit der Reformation Luthers eine Art Bruch zwischen beiden erfolgte? dass namentlich die früher gekommenen Humanisten in dem später kommenden Luthertum eine hemmende Gewalt sahen, und dass die einen von Anfang an ferne blieben, andere nach zeitweiliger begeisterter Anteilnahme missmutig und verdrossen zur Seite traten? Nicht das Verhältnis Huttens zu Luther ist typisch geworden für die Beziehung des Humanismus zur Reformation, sondern dasjenige zwischen Luther und Erasmus. [2] Man wird zunächst daran erinnern können, dass die geistige Gestaltung, wie sie der Humanismus vertritt, der feine und klassische Duft künstlerischer und wissenschaftlicher Bildung, die nur langsam von oben nach unten durchdringen und nur allmählich die breiten Schichten des Volkslebens ergreifen konnte, durch eine so gewaltige und stürmische Bewegung, wie die Reformation eine gewesen ist, notwendig gestört werden musste:

---

[1] Ein Ausdruck Holtzmann's in seinem trefflichen Artikel „Martin Luther“ in der deutschen Rundschau vom 1. November 1883, wohl das Beste, was zum Lutherfest geschrieben worden ist.

[2] Siehe darüber das 10. Capitel von Strauss, Hutten a. a. O. S. 418 ss. und Altmeyer a. a. O. II, S. 273 ss.

der fein gebildete, ästhetisch gerichtete Erasmus und der derbe sächsische Bauernsohn, sie passen nicht zusammen. Nur dieser hatte ein Herz für das Volk und wusste, was er ihm zutrauen, was er von ihm hoffen konnte, nur er konnte daher glauben, dass die Losreissung von der alten Kirche ohne Schaden möglich sei; die Humanisten dagegen erwarteten auch da, wo sie eine Reform für notwendig hielten, eher noch von innen heraus mit den Mitteln des Geistes und der überlegenen Bildung die Kirche umgestalten zu können, als dass sie sich an das ungebildete Volk hätten wenden mögen, das sie teils verachteten teils fürchteten. Und endlich war es ein gewisser Neid, der bei Erasmus unverkennbar ist, darüber, dass er in die zweite Stelle des Zeitinteresses treten und Luther den ersten Platz überlassen sollte; oder weniger persönlich ausgedrückt: die Philologie musste aufs neue der Theologie weichen, und das verstimmte die Philologen um so mehr, als sie darin einen Rückschritt sehen zu müssen glaubten.

Aber die Gegensätze sind nicht bloss diese äusserlichen, sie liegen viel tiefer, und sie liegen teilweise gerade da, wo scheinbare Übereinstimmung herrscht. So beim Zurückgehen auf die Quellen: den Humanisten war das Alte und Neue Testament in seinem Urtext wichtig und lieb, weil es eine Quelle war; Luther ging auf diesen Urtext zurück, weil er Gottes Wort und das Evangelium lauter und rein und unverfälscht haben wollte. Und noch vielmehr bei der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben. Die oben entwickelte Verwandtschaft mit dem Humanismus ist hier doch eine nur äusserliche, formale. Der Glaube führt in das Ich zurück; aber was findet er darin? etwas ganz Anderes als die Humanisten. Wohl ist es die Selbstmacht und Selbstgewissheit des auf sich selbst gestellten Individuums, die Freiheit eines Christenmenschen, und es klingt durch und durch modern, wenn Luther sagt: „ich bin ein Mensch; das ist ein höherer Titel, denn ein Fürst sein;“ aber wenn er hinzufügt: „dass ich ein Mensch bin, hat Gott gemacht,“ so sehen wir, dass es die Freiheit nicht des natürlichen, sondern des Christenmenschen ist, von der Luther redet: die Selbstmacht ist eine von Gott dem Menschen gegebene, die Selbstgewissheit ist die Gewiss-

heit des Heils in Christo, der Inhalt des Selbstbewusstseins ist nicht der rein humane, sondern der religiöse. Das ist die Differenz zwischen Humanismus und Reformation, hier im Zentrum liegt sie, dort das humane, hier das religiöse Ideal. Und hier liegt zugleich der Grund, warum die zweite Bewegung mächtiger, volkstümlicher wurde als die erste: Jahrhunderte lang hatte das Volk sein Lebensideal in kirchlicher Form gekannt; diese kirchliche Form ist zerschlagen, aber das Volk hört darum nicht auf, religiös gesinnt zu sein, und daher greift es lieber nach dem religiösen Ideal als nach dem ihm noch unverständlichen humanen. Endlich noch Eines. Der Humanismus ist optimistisch: der Mensch ist als solcher gut, das Natürliche ist das Berechtigte, auch das Sinnliche ist nichts Böses. Auch darin war Luther scheinbar dem Humanismus beigetreten, den Dualismus und die Möncherei bekämpfen sie mit denselben Waffen und derselben Energie. Aber wenn wir an Luthers Lehre von der Sünde, der Notwendigkeit der Gnade und dem servum arbitrium denken, so bemerken wir einen entschieden pessimistischen Zug darin: die Verzweiflung selig werden zu können aus eigener Kraft, die Verzweiflung ohne die Schrift fertig werden zu können durch eigene Vernunft, ist die Grundkraft seines religiösen Fühlens und Empfindens, die Basis seines religiösen Prinzips, und sie widerspricht durchaus der humanistischen Stimmung, welche von der Sünde nichts weiss und sie nicht bereut und im eigenen Denken die Quelle der Wahrheit, den Ausgangspunkt einer neuen Philosophie sucht und findet. Es ist daher mehr als Zufall, es ist die Enthüllung dieses tiefsten Gegensatzes, dass über die Lehre von der menschlichen Freiheit Luther und Erasmus in offenen Streit geraten.

Ob freilich dieser religiöse Pessimismus mit jenem sittlichen Optimismus in Luthers Wesen und Lehre, ob die Lehre von Sünde, Unfreiheit und Gnade mit dem sittlichen Lebensideal zusammenstimmt, das eine Entfesselung aller menschlichen Kräfte und eine Bethätigung derselben in der Tagesarbeit des Berufslebens, eine Weihung dieses weltlichen Berufs und aller weltlichen Stände bedeutet, diese Frage mögen die folgenden Kapitel beantworten; hier handelte es sich nur

darum, die Verwandtschaft mit und den Gegensatz gegen das humanistische Lebensideal aufzuzeigen. Und ebenso verdient hier noch eine andere Beziehung ein Wort. Auch die Mystik hatte, wie wir wissen, den Menschen auf sich selbst gestellt, losgelöst von jeder kirchlichen Vermittlung; und anders als der Humanismus bleibt sie durchaus religiös, ist es ihr lediglich um die Beziehung des Menschen zu Gott zu thun. Insofern ist, wie wir sehen werden, Luther eins mit der Mystik. Aber was ihn von ihr scheidet, ist zweierlei, das freilich in einem und demselben seine Wurzel hat. Luther will nichts vom inneren Wert der Mystik, sondern hält fest an der Bibel, und Luther hat ein anderes Lebensideal als sie, ein sittliches, nicht bloss ein religiöses. Der Grundfehler aller Mystik ist neben dem Unklar-Verschwommenen die Loslösung von der historischen Kontinuität und von den geschichtlich gewordenen Mächten, von Kirche und Staat, von Schrift und Tradition. Da ist es nun wiederum kein Zufall, sondern tief begründet im lutherischen Geiste, dass er ein Freund der Geschichte gewesen ist. Sie liess ihn, als er sich losriss von der kirchlichen Tradition, den Anker auswerfen auf den festen Grund der heil. Schrift, und als er sich von der Kirche trennte, trennte er sich nicht auch vom Staat: er hat einen gesunden Blick für das historisch Mögliche, und einen gesunden Respekt vor dem historisch Gewordenen, und daher will er kein Revolutionär sein, daher seine scharfen Worte gegen die aufrührerischen Bauern. Was ihn aber noch mehr trennt von den mystischen Schwarmgeistern, das ist, dass sie in der That nur „andächtig schwärmen“, er aber auch „gut handeln“ will. Die Mystik hat keine neue Moral, ihr Ideal ist das mittelalterliche dualistische Mönchtum, die Nachfolge Christi nur ein passives Dulden und Leiden. Wie ganz anders Luther! Auch der religiöse Mensch soll sich der Welt und ihren Aufgaben zuwenden; man soll in der religiösen Lebensmitte bleiben, aber daneben doch ein gesunder Mensch sein, der „allen Aufgaben des Lebens genügt, allen Verhältnissen des Daseins Geschmack abgewinnt“. Und so steht Luther selbst vor uns, wie ihn Holtzmann so schön charakterisiert: „diese kräftige Natur, die fest in der Erde wurzelt, gesunde Nahrung aus

dem Boden der Wirklichkeit saugend, während seine Gestalt den Himmel mit dem Scheitel berührt und die Luft Gottes es ist, die er atmet — die leibhafte Erscheinung einer Frömmigkeit, vor deren Sonnenglanz die mittelalterlichen Heiligenscheine erbleichten und alles ekstatisch-asketische Wesen seine Krankhaftigkeit bekannte.“ Und in der That, dieses Kerngesunde, dieses Wurzeln in dem Boden der Wirklichkeit, das ist es, was ihn vom Mysticismus scheidet und trennt, das ist jenes eine und Selbige, das dort als geschichtlicher Sinn hier als weltförmige Frömmigkeit, als menschliche Sittlichkeit erscheint, das ist es, was gerade für eine Geschichte der Ethik Luther so riesengross erscheinen lässt.

5. Aber ein Bedenken ist da: nicht das ist die Hauptfrage, ob sich das Religiöse und das Sittliche in Luther ohne Widerspruch zur Einheit zusammen schliesse, sondern ob diese weltförmige Frömmigkeit, diese werkthätige Sittlichkeit noch christlich sei? Nicht ohne Absicht habe ich oben Luther als Stifter eines weltlichen Christentums bezeichnet, um eben der Entscheidung dieser Frage nicht vorzugreifen. „Luther ist nicht Reformator, sondern Religionsstifter,“ hat einmal ein geistreicher Theologe gesagt. Und es ist wahr: man mag im Christentum soweit zurückgehen als man will, nie fehlt der Dualismus der Weltflüchtigkeit, nie fehlt das Schwärmerisch-Ekstatische der Jenseitigkeit. Wenn also Luther diese beiden gerade für die sittliche Seite einer Religion so grundwesentlichen Merkmale am Christentum beseitigt, ist er damit nicht diesem selbst untreu geworden, hat er nicht statt eines „weltlichen Christentums“ vielmehr eine weltliche Religion gestiftet? Greifen wir einen Augenblick vor. Wir werden sehen, wie im Gefühl dieses Neuen und im Unbehagen darüber nicht nur die Humanisten, sondern gerade die frommen Kreise von Luther zurückgetreten, wie im Reformationszeitalter selbst die Wiedertäufer, in späteren Jahrhunderten die Pietisten auf das alte weltflüchtige, dualistische Lebensideal zurückgegriffen haben, und wie das Ekstatische neben dem Asketischen in diesen Kreisen immer wieder sich hat vernehmen lassen und noch heute vielfach mit dem täuschenden Anspruch auftritt, als sei es das Bessere

und Gesündere; und doch ist es in Wahrheit nur ein Rückschritt, ist ungesund, so gut es im Jahr 1517 ungesund und Luthers That eine Erlösung von dieser krankhaften Moral gewesen ist. Aber ob es nicht doch nur ein Rückschritt zu echt christlichen Gedanken, ein Zurückgreifen auf echt christliche Sittlichkeit und Gefühlsweise, auf echt christliche Vorstellungen und Bilder gewesen sei? ich bin durchaus geneigt, das zu bejahen.

An solchen Rückschritten ist übrigens auch Luther selbst nicht ohne Schuld. Zwar dass es ein Mangel an Verständnis für die Wirklichkeit und ihre grossen Aufgaben gewesen sei, der ihn von dem Bauernaufstand sich fern halten liess, davon kann ich mich trotz aller gegen ihn erhobenen Vorwürfe [1] nicht überzeugen. Zunächst war die reformatorische Bewegung nicht die Ursache dieses Krieges: Bauernaufstände hat es im Mittelalter in Frankreich und England gegeben ohne Reformation, und die Gährung in der Bauernschaft des Reiches, der Bundschuh im Breisgau, der arme Kunz in Würtemberg, war schon vor Luthers Auftreten durch hussitische Einflüsse mit religiösen Elementen durchsetzt. Der Bauernkrieg ist durchaus die Schuld des Mittelalters, und in das Unrecht, das an den Bauern begangen wurde, teilen sich die Vertreter der katholischen Kirche mindestens zu gleichen Teilen mit den weltlichen Fürsten. Dass aber dann, als das Evangelium von der Freiheit des Christenmenschen gepredigt wurde, die schon vorhandene Gährung daraus neue Nahrung schöpfte, dass neben den socialen Forderungen einer Erleichterung ihres Loses und neben politischen Reformideen die geistlich reformierenden Bestrebungen geradezu in den Vordergrund gerückt werden, ist natürlich. Hätte nun Luther, der sich von Sickingen und Hutten zu keinem politischen Unternehmen hatte fortreissen lassen, sich der Bewegung anschliessen sollen? Gerade das Revolutionäre, das Abreissen der historischen Kontinuität, das namentlich in seiner Nähe sich mit der Bewegung verbindende Schwarmwesen ungesunder Mystik missfiel ihm: an

[1] Man muss im Kanton Zürich und in sozialdemokratischer Umgebung gelebt haben, um diese Vorwürfe in ihrer ganzen drastischen Energie zu kennen.

die historisch zu Recht bestehenden Gewalten, an das Landesfürstentum schloss er sich an, und zeigte dabei mehr politisches Verständnis, als alle die Humanisten, Ritter und Bauern, welche von einem spanischen Karl V. Reformen, von diesem kalten Mann ein Herz für die Leiden des deutschen Volkes erwarteten. Und zugleich ging es ihm mit den Bauern, wie es den Humanisten mit ihm ergangen war: als das Morden und Brennen, das wüste Weltwirrwesen des Aufstandes alles in seine Kreise zu ziehen suchte, da fürchtete er für die Sache, die ihm am meisten am Herzen lag, und schrieb jene freilich nur halb zu rechtfertigende Schrift „wider die räubischen und mörderischen Bauern“.

Weit verhängnisvoller für Luther und seine Sache war sein Verhalten gegen Zwingli und die Schweizer. Zwar dass diese einen andern Geist hatten als er, war richtig: wir werden das alsbald sehen. Aber indem sich die protestantische Sache in zwei Seiten auseinanderlegte, trat eine gewisse Verfestigung und Verknöcherung, ein Dogmatismus bei Luther selbst zu Tage, der dann auf Jahrhunderte hinaus an seiner Kirche haften blieb und bis heute noch nicht beseitigt ist. Und im Eifern für die Reinheit der Lehre vergass man „das Gut Handeln“. Das hing auch innerlich mit diesem Gegensatz zusammen. Weil die reformierte Kirche sich des sittlichen Moments besonders energisch annahm, wobei sie freilich dem gesetzlich-katholischen Wesen sich nicht ganz entziehen konnte, so liess das Luthertum diese Seite, die menschliche, wenn man sie so heissen will, die sittliche, die humane, im Gegensatz zu der Sittenstrenge des Kalvinismus fallen und verlor dadurch für lange Zeit sein bestes Teil aus den Augen. Ja ich möchte sagen, erst in unserem Jahrhundert hat man sich dieser Seite wieder erinnert, und es ist die erfreulichste Frucht des Lutherfestes vom Jahr 1883, dass gerade sie bei diesem Anlass so kräftig herausgestellt wurde. Das Luthertum ist dogmatisch geworden und hat darüber die Kraft der sittlichen That teilweise eingebüsst; darum verdankt man zunächst nicht ihm, sondern der reformierten Seite des Protestantismus die Erhaltung desselben im Kampf gegen die anflutende Brandung jesuitischer

Gegenreformation. Der Pietismus hat gegenüber dem einseitigen Dringen der lutherischen Kirche auf die Reinheit der Lehre das Recht des Gefühls wieder zurückerobert; aber weil ihm das Beste am Luthertum, die der Welt zugekehrte Seite desselben verschlossen blieb und er im Gegenteil zum Lebensideal mittelalterlicher Mystik zurückkehrte, so wurde durch ihn die Kirche Luthers noch saft- und kraftloser als sie vorher gewesen war, und die Verbindung von Luthertum und Pietismus ein Unglück. Erst als die Aufklärung die moralische Saite kräftig anschlug, erst als der Humanismus zum zweiten Mal seinen Flug unternahm und ein rein menschliches Lebensideal in aller Schönheit und Herrlichkeit aufstellte, erst da konnte sich auch die Kirche wieder erinnern, was ihr Luther gewesen ist. Und erst als in den letzen Jahren das deutsche Reich in nationaler Kraft und Grösse erstand, da war auch in Luther's Wesen das nationale, das echt deutsche Wesen neu gewürdigt und begriffen, und darum war auch das Lutherfest ein nationales Fest, das, nicht beschränkt auf die konfessionell-kirchlichen Kreise, die ihn am wenigsten verstehen, von jedem Deutschen gefeiert werden konnte, der für die Einheit und Grösse seines Volkes, für freie, rein menschliche Sittlichkeit Verständnis und Begeisterung hat. In diesem Sinn die Grösse Luthers zu begreifen, ist das Recht und die Pflicht geschichtlicher Betrachtung; dass ich auch die andere, religiös-dogmatische Seite des Mannes nicht übersehen habe, geht aus dem Voranstehenden deutlich genug hervor, und die nähere Darstellung seiner Ethik wird auch sie zu berücksichtigen haben.

Capitel 9.

Die Ethik der Reformatoren.

A. Luther und Melanchthon.

1. Von einer eigentlichen Ethik Luthers[1] ist streng genommen kaum zu reden. So wenig er eine wissenschaftlich abgeschlossene Dogmatik aufgestellt hat, so wenig hat er die Ethik irgendwie systematisch gestaltet. Ja sie noch viel weniger als jene, da er bei seinem reformatorischen Auftreten nicht sowohl von ethischen als von rein religiösen Gesichtspunkten ausgegangen war. Aber darin lagen bei ihm, wie wir gesehen haben, zugleich die stärksten Ansätze

---

[1] Das Hauptwerk über Luther ist auch hier auf dem Gebiete der Ethik: Julius Köstlin, und zwar sowohl seine Biographie: Martin Luther, sein Leben und seine Schriften. 2. Auflage 1883, als Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange dargestellt 1863. Weiter ist zu nennen: Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen dargestellt von Chr. Ernst Luthardt 1867 und die betreffenden Abschnitte bei E. Feuerlein, die Sittenlehre des Christentums, von denen Luthardt mit Recht urteilt, dass sie „zu dem Besten gehören, was bis dahin über diese Frage gesagt worden". Unter den zum 10. November 1883 erschienenen Schriften ist, wie schon gesagt, das Bedeutendste der Artikel von H. Holtzmann in der deutschen Rundschau 1883/4, Heft 2, der gerade auch die ethische Seite an Luther betont. Einer Rede von Holtzmann verdanke ich auch den mir für Luthers Wirken besonders passend scheinenden Ausdruck „Entprofanisierung" der weltlichen Berufsarten. Endlich sei auch noch auf Baur's Dogmengeschichte, Band 3, verwiesen. Dagegen halte ich ein Zitieren von Luther's Werken für überflüssig, um so mehr als sie mir in den verschiedensten Ausgaben in die Hand gerieten.

zu einer neuen sittlichen Weltanschauung, da ja Luther gerade auch das Unsittliche an der päpstlichen Kirche bekämpfte und überdies als deutscher Mann und Vertreter seines Volkes auch dessen Tugenden und Laster betonte und nicht müde wurde, zu zeigen, was diesem seinem Volke Not thue. Wenn Luthers Reform, wie wir sie gefasst haben, eine so allumfassende, weltweite gewesen ist, so musste sie auch die Ethik neugestalten, und Luther müsste nicht Luther sein, wenn die Grundzüge dieser neuen Ethik nicht deutlich, wenn auch da und dort zerstreut, in seinen Schriften zu Tage träten und sich ans Licht ziehen liessen.

Will man nun nicht chronologisch verfahren und die Gedanken Luthers in der zeitlichen Aufeinanderfolge ihres Entstehens und mit Beziehung auf die zufälligen Anlässe desselben darstellen, was doch mehr Sache einer ausführlichen Monographie wäre, so wird man am besten ausgehen von den religiösen Grundgedanken seiner Reformation. Luther war ins Kloster gegangen, um seiner Seligkeit gewiss zu werden. Aber gerade die Gewissheit, die er hier suchte, hatte er im Mönchtum nicht gefunden; denn die eigenen Werke, an die man ihn wies, halfen ihm nicht hinweg über den Zweifel an der göttlichen Gnade und über die Angst vor der ewigen Verdammnis, und so viel er that, nie wusste er, ob er genug gethan. So kommt er zu seiner Polemik gegen die kirchliche Lehre von der Verdienstlichkeit unserer guten Werke und von der eigenen Gerechtigkeit, und kommt mit der Kirche selbst in Konflikt über die Lehre vom Ablass, wo Äusserliches an die Stelle des Inneren treten soll und der Mensch in eine falsche Sicherheit eingewiegt wird. Wenn aber der Mensch aus sich selbst seiner Seligkeit nicht gewiss werden kann und die kirchlichen Mittel diese Gewissheit noch weniger zu geben vermögen, so bedarf er dazu der Gnade Gottes, wie sie uns durch Christum erworben und im Evangelium verkündigt ist. Diese Gnade, welche dem Menschen als sündenvergebende, rechtfertigende entgegentritt, wird erfasst in und mit dem Glauben. In diesem allein kann man seines Heils gewiss werden; denn der Glaube allein rechtfertigt.

Man sieht, wie hier in den Luther'schen Prinzipien die sittlichen Fragen von vorn herein mit einbegriffen und beschlossen sind; und zwar nach zwei Seiten hin. Negativ verkündigt er die Freiheit des Christenmenschen von allem äusseren Werk, die Unabhängigkeit seines Heils von eigener Leistung oder kirchlichem Machtspruch; und positiv ist es der Glaube als die Quelle und Wurzel der neuen Sittlichkeit, die als eine innerliche an die Stelle der äusseren Werke, als eine freie an die Stelle kirchlich gebotener Leistungen, als eine einheitliche an die Stelle einer niederen und höheren Vollkommenheit treten soll.

2. Die erste, negative Seite dieser Lutherischen Lehre ist klar und einfach. Luther weist die guten Werke als solche, ihre Verdienstlichkeit und Überverdienstlichkeit schlechthin ab. Die guten Werke: denn der Mensch kann ohne Gottes Gnade überhaupt nichts Gutes thun. Durch die Erbsünde ist seine Natur völlig verderbt, völlig unfähig geworden, etwas Gutes zu schaffen, ist das ganze menschliche Geschlecht „ein verderbter und verfluchter Klumpen" geworden. Es fehlt ihr hiezu schon die Voraussetzung, die Freiheit des Willens. Diese Leugnung des freien Willens hat Luther mit aller Schärfe Erasmus gegenüber in der Schrift de servo arbitrio ausgesprochen und verteidigt. Dabei hat er auch auf das sittlich Bedenkliche dieser Lehre Rücksicht genommen. Zunächst freilich beruft er sich solchen Bedenken gegenüber als echter Nominalist auf den Willen Gottes, der es nun einmal so angeordnet und uns geoffenbart habe; und hierin liegt allerdings für Luther ein Hauptgrund: dem sittlichen Standpunkt gegenüber stellt er sich auf den religiösen, der Gott allein die Ehre des Guten geben möchte und daher dem Menschen die Freiheit Gutes zu thun abspricht. Nicht der Mensch, sondern der heilige Geist in ihm wirkt alles Gute und Sittliche, und so glaubt er, komme auch dieses in Wirklichkeit nicht zu kurz. Überdies mache dieser Verzicht auf die eigene Fähigkeit und Freiheit zum Guten demütig und befreie von aller Selbstgerechtigkeit, sei also im Gegenteil sittlicher als der Glaube an den freien Willen; und endlich zwinge gerade die Verzweiflung an der eigenen Willenskraft und die Unmöglichkeit,

die Gerechtigkeit der göttlichen Ratschlüsse mittelst der Vernunft zu begreifen, zum Glauben an die göttliche Gnade. Denn der heimliche Rat Gottes, wornach etliche prädestiniert, andere nicht erwählt sind, existiert zwar, aber als ein Geheimnis Gottes, in das einzudringen der grübelnden Vernunft weder möglich noch notwendig ist.

Der subjektive Grund dieser Leugnung der menschlichen Freiheit ist auch hier wieder das Streben nach der vollen Gewissheit des Heils: ob ich mittelst meines freien Willens Gott je genug thun und meine Aufnahme unter die Erwählten erlangen könnte, ist zweifelhaft; nur in Gott ruht mein Glaube fest und sicher genug; dem freien Willen kann der Teufel das Gute rauben, die göttliche Gnade allein lässt sich nicht rauben, der ewige Ratschluss meiner Erwählung lässt sich nicht umstossen. Dabei darf man aber Luther nicht missverstehen: die Leugnung der Freiheit bezieht sich nur auf die Fähigkeit, sich die Seligkeit zu schaffen; in allen andern, irdischen und weltlichen Dingen, den res civiles ist der Wille frei, in den Dingen unter ihm, nur nicht in den Dingen über ihm. Es ist das derselbe Dualismus, wie bei der Vernunft: Luther, der die Frau Hulde so vielfach und so hart gescholten hat, ist praktisch genug, sie im gewöhnlichen Lauf des Lebens durchaus anzuerkennen; und ebenso hält er es mit dem freien Willen. Dass hier Unklarheiten und Widersprüche vorliegen und dass das protestantische Prinzip der Freiheit und das Recht der Subjektivität dabei nicht beharren kann, versteht sich von selbst, und wir werden sehen, wie sich hieran Streitigkeiten und Meinungsverschiedenheiten aller Art zunächst in der Kirche selbst anknüpfen.

Der Wille ist nicht frei, heisst nun aber bei Luther wesentlich nur, dass er die Freiheit zum Guten verloren habe und nichts anderes als Böses thun könne. Nichts ist gut, was nicht im Glauben geschieht; und so verwirft Luther ebenso wie Augustin die Tugenden der Heiden, die alles Gute nur aus Ruhmsucht thaten, dafür freilich zum Teil mit äusserem Erfolg belohnt wurden, aber innerlich doch immer faul und verdorben blieben. Das hängt weiter auch damit zusammen, dass Luther, hierin den Mystikern folgend, nicht

das einzelne Werk als solches ins Auge fasst, sondern den ganzen Menschen; denn nicht die Werke machen den Menschen gut, sondern der gute Mensch macht und thut gute Werke. Damit fällt natürlich auch die Verdienstlichkeit aller guten Werke dahin; das eben ist der „Wahn der Werke", von dem der Christenmensch frei werden soll: auf das Werk als solches kommt es nicht an, niemals darf es von dem Menschen, der es thut, losgelöst und für sich betrachtet werden; selbst der Lohn, der dafür verheissen ist, gilt nicht dem Werk, sondern dem Menschen, und die Quelle des Guthandelns kann darum nie der Gedanke an Lohn, sondern einzig nur der Glaube sein, der allein vor Gott gerecht macht.

3. Denn wer anders ist gut, als der, welcher Gott und seinen Geist in sich hat? Und die Voraussetzung hievon ist einzig und allein der Glaube. Dieser Glaube — darin unterscheidet sich Luther ganz bestimmt von Augustin, mit dem er sonst so manches gemein hat — ist nicht etwa bloss theoretisches Fürwahrhalten, auch nicht die kirchlich dogmatische Anerkennung der überlieferten Sätze, die erst noch der Liebe als des gestaltenden und formenden Prinzips bedürfte, sondern von vorn herein schon ein wesentlich sittliches Prinzip. Hier schöpft Luther aus den besten Traditionen des Neuen Testaments, aus den tiefsten Aussprüchen des Paulus und Johannes und knüpft zugleich wieder an die schönsten Gedanken der deutschen Mystik an, wenn er ihn als einen Verzicht auf alles Persönliche und Eigene, als eine vom tiefsten Gefühl menschlicher Bedürftigkeit durchdrungene Hingabe an das Göttliche, als eine Aneignung des Werks Christi und ein Einswerden mit ihm erklärt. Und dieser Glaube allein rechtfertigt, d. h. den Glaubigen vergiebt Gott um Christi willen die Sünde, sieht dessen Gerechtigkeit als die unsrige an und hält uns, noch ehe und ohne dass wir es sind, für gerecht. Auf diesen momentanen und negativen Akt der Sündenvergebung legt nun Luther freilich das Hauptgewicht in seiner Lehre von der Rechtfertigung. Aber die andere positive Seite fehlt doch nicht: zu dieser Aneigung Christi im Glauben gehört auch die Einpflanzung seiner Lebensgerechtigkeit in uns, das Einswerden der Seele mit ihm, und hierin liegt das sittliche

Moment des rechtfertigenden Glaubens. Es liegt aber doch auch schon in jener ersten negativen Seite der Rechtfertigung: die christliche Moral betont von Anfang an die Busse, die Notwendigkeit der Sündenvergebung, ruht also auf dem tiefen Bewusstsein von Sünde und Schuld; daher muss das Alte abgethan, die Rechnung mit der Sünde abgeschlossen sein, ehe der neue Mensch ins Leben treten kann, weil man ohne ein freudiges Herz und ohne ein ruhiges Gewissen keine guten Werke zu thun vermag; und gerade darum ist die protestantische Lehre von der Rechtfertigung eine im christlichen Sinn eminent sittliche, weit christlicher und weit sittlicher als die entsprechende katholische Anschauung, die sich mit der Sünde leichter und rascher und äusserlicher abfinden zu können glaubt.

Erst aus dem Glauben heraus, also nicht schon vorher, erst nach der Rechtfertigung, die ohne all' unser Verdienst und Würdigkeit erfolgt, da ja der Glaube rein receptiv, nicht selbstthätig und aktiv ist, kommen dann die Werke als Früchte des lebendigen Glaubens, und sie kommen nun als freigethane, natürlich gewordene, nicht als gebotene und um ihrer selbst willen als Leistungen übernommene.

Das ist Luther's Lehre von der Freiheit des Christenmenschen. Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand unterthan, entbunden von allen Geboten und Gesetzen. Dieser Satz ist ja leicht der Missdeutung fähig und ist auch vielfach und schon zu Luthers Zeiten so missverstanden worden, als ob er einem Antinomismus das Wort rede. Und so klingt es, wenn er das Gesetz — und zwar nicht nur das Ceremonialgesetz des Alten Testaments, sondern das ganze Gesetz, den Dekalog mit eingeschlossen — für aufgehoben erklärt: wo das Evangelium ist, hat jenes keine Stelle mehr; für den Christen giebt es nichts Gebotenes, er ist frei von Satzungen, Sabbatfeiern, Gelübden und allem dergleichen, frei selbst vom Sittengesetz. Aber warum? aus keinem andern Grunde, als weil er das Gute von selbst thut, weil aus dem Glauben die Liebe kommt, die sich nicht erst gebieten lässt, was sich für sie von selbst versteht. Doch würde man Luther Unrecht thun, wenn man glauben wollte,

er habe damit dem Gesetz alle und jede Bedeutung abgesprochen. Zunächst erkennt er natürlich seine historische Stellung und Berechtigung an, dass es „der Juden Sachsenspiegel“ gewesen sei, und ebenso seine Berechtigung überall da, wo es mit dem natürlichen Sittengesetz übereinstimmt und vor und ausser Christus dazu dient, die iustitia civilis und moralis aufrecht zu erhalten und der Sünde zu wehren (seinen usus politicus). Fürs zweite aber war das Gesetz vor Christus ein Zuchtmeister auf ihn hin, und dieselbe Bedeutung hat es noch jetzt für jeden Menschen: vor dem Glauben, vor der Busse dient es dazu, uns zur Erkenntnis zu bringen, dass wir es aus eigener Kraft nicht erfüllen können und dass wir von der Gnade erwarten müssen, was wir selbst nicht zu leisten vermögen. Dieser negative Wert des Gesetzes, wonach es uns zu Sündern macht, indem es uns unsere Sündhaftigkeit zum Bewusstsein bringt, ist sein usus theologicus. Endlich hört aber auch für den Gerechtfertigten seine Bedeutung nicht auf: durch die Rechtfertigung ist zwar die Sünde vergeben, aber gerecht und vollkommen gut ist der Mensch nicht geworden, er wird nur von Gott dafür angesehen, obgleich er es nicht ist. Noch hat er den alten Menschen, d. h. den Leib an sich, und für den gilt das Gesetz nach wie vor, damit er Gehorsam lerne: auch im Neuen Testament, auch im Christentum ist noch Anlass genug, das Gesetz zu treiben.

Und hieher gehört dann alles das, was Luther über die Askese, ihre Notwendigkeit und Berechtigung sagt. Luther hat bekanntlich das Mönchtum und Klosterwesen, den Cölibat, das Fasten und dergleichen asketische Übungen und Leistungen je mehr und mehr verworfen und bekämpft; zunächst, weil er darin den Versuch sah, durch eigene Gerechtigkeit den Himmel verdienen zu wollen, dann weil er das Gebundene und Unfreie daran verabscheute und die Unnatur und Unbilligkeit bindender Gelübde perhorrescierte; und endlich kannte er die menschliche Natur, das Fleisch zu gut, und zwar mindestens ebensosehr aus dem, was er an andern sah und erlebte als aus eigener Erfahrung, um nicht zu wissen, dass alle diese Kraftleistungen vielmehr zur Sünde

reizen und verführen, als davor schützen und bewahren. Darum verwarf er diese Dinge im Sinn der katholischen Kirche ganz und gar, oder wollte sie doch nur soweit gelten lassen, als sie nicht Mittel zur Seligkeit, sondern Mittel zur Überwindung des alten Menschen in dem schon Gerechtfertigten seien; gelten lassen höchstens, soweit sie durchaus frei und nach augenblicklichem Bedürfnis übernommen werden und nur solange, als es notwendig sei. Es waren hinfort blosse Tugendmittel, die der Einzelne unter sorgfältigster Berücksichtigung seiner Individualität anwenden konnte und sollte; doch wichtiger für alle als solche äusserlichen Übungen blieb ihm das rein religiöse Tugendmittel des Gebets.

4. Mit der katholischen Anschauung vom Wert der Askese stand und fiel auch die katholische Lehre von einer höheren und niederen Stufe der Sittlichkeit, die Lehre von den evangelischen Ratschlägen gegenüber dem sittlich Gebotenen, von dem Unterschied zwischen den Mönchen und Geistlichen auf der einen und den unvollkommenen und gewöhnlichen Christen auf der andern Seite. Von diesem Dualismus weiss Luther nichts mehr, für ihn giebt es diesen am Stande hängenden, äusserlichen Unterschied der Sittlichkeit nicht. Wenn eine arme Dienstmagd das Haus kehret und thut solches im Glauben an Christum, so thut sie ein besseres Werk und grösseren Gottesdienst, denn Antonius in der Wüste gethan hat. So hat Luther die weltlichen Stände und Berufsarten „entprofanisiert“ gegenüber dem geistlichen Stand, und das ist sein Hauptverdienst auf dem Gebiet des sittlich-werkthätigen Lebens. Damit hat er die Klöster entleert, die Menschen hineingeführt ins Leben, herangeführt an die Arbeit, deren Segen gegenüber der mönchischen Faulheit er wohl kennt und oft genug betont, hat jeden Beruf, wenn er nur recht und treulich ausgeübt wird, für sittlich vollwertig erklärt, geadelt und höher gestellt, als die selbstgewählte Heiligkeit derer, die aus der Welt hinauslaufen und sich nicht genügen lassen an den nächstliegenden und notwendigsten, aber einfachen und prunklosen Pflichten und Aufgaben des weltlichen, irdischen Lebens.

Dieses gewaltige Verdienst Luthers darf nicht geschmälert

werden, denn auf ihm beruht die ganze moderne Anschauung von Sittlichkeit und Pflicht. Andererseits ist freilich nicht zu verkennen, dass er sich doch auch wieder missverständlich und unklar ausgedrückt und auch seinerseits das äussere, weltliche Leben allzusehr getrennt hat vom geistlichen Regiment. Weil alles auf das Innere ankommt, auf die richtige Stellung zu Gott, so wird das Äussere doch wieder zu gleichgiltig, freilich nicht in dem Sinn, als ob es dadurch profan und unheilig erscheinen könnte, wohl aber so, dass Luther zu wenig an die Versittlichung desselben denkt und Hand anlegt; das kommt für ihn gewissermassen ohne Zuthun, von selbst. Die grosse Errungenschaft ist also die, dass der Christ, der sich am Weltleben und seinen Aufgaben beteiligt, nicht sündigt, weil dieses weltliche Leben an sich durchaus nichts Sündhaftes ist; damit ist der katholische, ja man kann sagen der christliche Dualismus zwischen Geist und Fleisch, zwischen Gottesreich und Weltreich im Prinzip überwunden; aber, und das ist der Fehler, auch nur im Prinzip: die beiden stehen sich nicht mehr feindselig gegenüber, aber sie stehen noch neben einander und ausser einander, sind noch nicht innerlich eins, haben sich noch nicht durchdrungen. Dass nun das Prinzip verwirklicht werde, das Weltliche aufhöre, etwas Indifferentes zu sein und von Grund aus versittlicht werde, das blieb die Aufgabe der Zukunft. Aber man darf Luther auch nicht Unrecht thun: wenn er sagt, das Reich Christi habe nichts zu schaffen mit jenen äusserlichen Sachen, lasse vielmehr solch Wesen ungeändert, wie es ist und gehet in seinen Ordnungen, so hat er der katholischen Veräusserlichung des Christentums gegenüber vollkommen Recht.

Übrigens hat Luther auch jene andere Seite im Einzelnen wohl gekannt und betont. Ihm ist ja der geistliche Stand und das kirchliche Amt nicht höher als die beiden andern Stände des ehelichen Lebens und des Staates; sie alle drei haben ebenso ihre weltliche wie ihre göttliche Seite, beruhen ebenso auf göttlicher Stiftung wie auf menschlicher Einrichtung. Dass das eheliche Leben aufhört, etwas Sündhaftes, Unsittliches oder doch minder Sittliches zu sein, ist der grosse Fortschritt der gesunden lutherischen Ethik gegenüber der

ungesunden katholischen Askese. Die Ehe ist viel keuscher und reiner als die mönchische Ehelosigkeit, ja das allersüsseste und lieblichste, das keuscheste Leben. Und wenn Luther hiebei zuweilen zu sehr die geschlechtliche Seite betont und mit der Bezeichnung derselben als einer Arznei wider die Sünde der Unkeuschheit an die niedrige katholische Auffassung erinnert, so vergesse man nicht, dass er ein Sohn seiner Zeit und vor allem, dass er in seiner Jugend — Mönch gewesen ist; erinnere sich aber auch daran, dass die menschliche Natur hierin auf Seiten Luthers steht. Aber er hat daneben doch die andere, ideale Seite der Ehe nicht verkannt, den Segen einer guten und treuen Frau, das innige Zusammenhalten in Freud und Leid, die Pflichten der Kindererziehung, das richtige Verhältnis zu den Dienstboten, alles das hat er in seiner gesunden, frischen, fröhlichen Weise besprochen.

Und ebenso hebt er am Staat die Doppelseitigkeit hervor; von Gott eingesetzt ist derselbe zugleich menschliche Einrichtung, und demgemäss auch seine Aufgabe eine doppelte: vor allem liegt der Obrigkeit die Erhaltung des Friedens und die Handhabung der äusseren Gerechtigkeit ob, damit dadurch dem Christentum und geistlichen Regiment sozusagen der Boden geebnet, die Bahn freigemacht werde. Nichts zu thun aber hat der Staat mit geistlichen Dingen, nicht den Glauben zu regieren, nicht über die Seele zu gebieten, nicht an die Stelle des Wortes zu treten. Allein — und hier zeigt sich in praxi jene Unfertigkeit der Lutherischen Ansicht, wornach es ihm nicht gelungen ist, das Prinzip ins Leben einzuführen und Widersprüche zu vermeiden — gegenüber den Schwierigkeiten, die Reformation mit rein geistlichen Mitteln durchzuführen und gegenüber den Ausschreitungen und dem ordnungswidrigen Zufahren einzelner Schwarmgeister kommt er mehr und mehr dazu, der Obrigkeit ein Recht, wenigstens ein Notrecht, auch in geistlichen Dingen einzuräumen. Er verlangt, dass sie dem Ärgernis falscher Lehre und unrechten Gottesdienstes wehre und nur die Eine Kirche des reinen Evangeliums dulde. Damit aber giebt er natürlich der Obrigkeit auch das Recht, zu entscheiden, wo diese reine Lehre sei, und selbst mit Strafen gegen Ketzerei und

Lästerung einzuschreiten. Nur dazu hat er sich nie drängen lassen, dass er die Todesstrafe auf Ketzer anzuwenden und auszudehnen gestattete.

Dem einzelnen Christen ist die Teilnahme an den Pflichten des weltlichen Regiments natürlich erlaubt; doch macht sich auch hier wieder jener Dualismus geltend, wenn der Kriegsdienst ebenso wie der Eid nur vom weltlichen Standpunkt aus für zulässig erklärt wird; denn Unterthan und Christ lassen sich, eben weil sie Eine Person sind, nicht in der Weise trennen, dass jenem erlaubt sein sollte, was diesem eigentlich verboten ist. Und ebenso ist Luthers Ansicht vom passiven Gehorsam der Unterthanen gegen jede Gewalt und jedes Unrecht von Seiten ihrer Obrigkeit in ihrer Neigung zum Quietismus politisch bedenklich; denn die Ausnahme, die er schliesslich Landesfürsten dem Kaiser gegenüber einräumt, hebt jene allgemeine Vorschrift nicht auf. In alle dem aber liegt mit ein Grund zu dem bekannten Grundsatz des damaligen deutschen Staatsrechts: cuius regio, eius religio! der in der Folgezeit nicht bloss politisch, sondern auch sittlich die schlimmsten Wirkungen gehabt hat.

Über jenen drei Ständen oder Stiften steht aber nun als letzter und höchster der gemeine Orden christlicher Liebe, der uns ein mutiges und thätiges Erfassen des weltlichen Lebens zur Pflicht macht und uns verbietet, irgend etwas echt Menschliches uns fremd sein zu lassen. Wie der Glaube am Anfang des christlichen Lebens, so hier am Schluss die Liebe als die alldurchwaltende, allbestimmende Tugend des in seinem Glauben freien, in ihr gebundenen und dienenden Christenmenschen. Diese Liebe ist eine Tugend neben dem Glauben, die alle andern Tugenden in sich schliesst und aus sich hervorquellen lässt. Sie ist aber zugleich auch eins mit dem Glauben, in diesem und mit diesem gegeben und gesetzt, er der Thäter, sie die That, die Gesinnung, die sich auswirkt und zeigt in den einzelnen Werken, von diesen nicht verschieden, sondern selbst die Summe und Erfüllung des Gesetzes, das vor ihr als überflüssig verschwindet, während doch mit innerer Notwendigkeit des Gesetzes Werke ohne Gesetz von ihr gethan werden. Da aber die ganze Anschauung

Luthers eine wesentlich religiöse ist, so geht diese Liebe nicht nur unter sich, auf den Dienst gegen den Nächsten, sondern auch über sich, auf Gott: hier begegnen sich Glaube und Liebe, und in diesem Sinn dominiert das erste Gebot die andern alle; hier vernimmt man aber auch am deutlichsten die Töne deutscher Mystik in der Lehre Luthers. Dagegen liegt auf der andern Seite der Liebe, in ihrer Beziehung zum Nächsten das ethische Moment derselben: hier kommt das Wort zur Geltung: „nicht frei von den Werken, sondern vom Wahn der Werke"; diese, die zuerst so unsanft abgewiesen und entwertet schienen, müssen sich nun doch wieder einstellen als die notwendigen Früchte, die nicht geboten, sondern natürlich gewachsen, nicht verdienstlich und doch nicht ohne Lohn sind, keine selbständige Bedeutung haben, wohl aber zur Selbstdarstellung der gläubigen Persönlichkeit gehören.

In diesem Dienst der Liebe, die ohne Ansehen der Person auch den Feind umfasst, sieht Luther die Nachfolge Christi, der für andere die Knechtsgestalt auf sich nahm, und somit ein Kennzeichen des wahren Christen gegenüber dem Heiden, der sie nicht kennt und an ihre Stelle oder doch neben sie andere Tugenden stellt. Denn damit, mit der Lehre von den vier Kardinaltugenden hat Luther gebrochen. Dies hängt zugleich zusammen mit seiner Abneigung gegen Aristoteles und die aristotelische Ethik, welche er freilich wesentlich nur aus der Scholastik kennt und als Quelle der Scholastik bekämpft. Er giebt zwar zu, dass Aristoteles lehren könne, wie man ein fein züchtig äusserlich Leben führen solle; aber wie er die Tugenden der Heiden nicht als solche anerkennen kann, ebensowenig kann er auch den Tugendlehrer Aristoteles gelten lassen, und ganz besonders anstössig ist ihm an diesem, wie an der ganzen griechischen Philosophie die Voraussetzung der menschlichen Freiheit und — dürfen wir in seinem Sinn hinzufügen — der Mangel an Sündenbewusstsein, das Pochen auf das eigene Thun und die eigene Werkgerechtigkeit. Wer so energisch die Freiheit des Willens bekämpft wie Luther, dem konnte das freiheitatmende Wesen des Griechentums nicht sympatisch sein; wer die menschliche Natur für so grundverdorben erklärte

wie er, dem musste die ungebrochene Freude des Griechen an der Natur und allem Natürlichen bedenklich sein. Und doch lag ein dem Griechentum verwandter Zug in der Lutherischen Ethik: die Entprofanisierung des Weltlebens, die Anerkennung seines guten Rechts, die Opposition gegen die unnatürliche Askese des mittelalterlichen Christentums, das Fröhliche im Wesen Luthers selbst und in seiner Frömmigkeit, die Freude am Schönen, an Poesie und Musik, das Naive und Ungekünstelte seiner Persönlichkeit, das alles lässt ihn dem Griechentum verwandter erscheinen als den Asketen des beginnenden oder den banausischen viri obscuri des sinkenden Mittelalters. Und daher werden wir es weniger auffallend finden, wenn wir hören, dass sein treuer Kampfgenosse Philipp Melanchthon auf dieselbe aristotelische Philosophie in seinen ethischen Schriften zurückgegriffen hat, die Luther so angelegentlich bekämpfte.

5. Freilich war Melanchthon in den ersten Jahren seines Aufenthalts in Wittenberg, wohin er als Humanist und Verehrer des Aristoteles gekommen war, unter dem Einfluss Luther's gegen die Philosophie und speziell gegen Aristoteles misstrauisch geworden und hatte Luther in seiner Verwerfung und Bekämpfung desselben zugestimmt. Und in diesem Stadium seines öffentlichen Auftretens billigte er sogar Luther's Leugnung der menschlichen Freiheit, die augustinische Lehre von der Prädestination und Luther's Ansicht von den guten Werken. Allein wenn es auch nicht zulässig sein sollte, schon in der bekanntlich von ihm verfassten Augustana Spuren eines abweichenden Standpunkts zu finden, so wendet er sich doch jedenfalls um diese Zeit immer entschiedener gerade in jenen wichtigen Fragen von der Härte der lutherischen Lehre ab und entwickelt seinen eigentümlich philippistischen Standpunkt. Er kann sich nicht mehr davon überzeugen, dass der menschliche Wille durch die Sünde ganz vernichtet und aufgehoben, der Mensch also nichts anderes als eine Bildsäule sei; nicht nur zur Hervorbringung der sogenannten bürgerlichen Gerechtigkeit bleibt ihm eine gewisse Freiheit der Bewegung, sondern auch bei der Bekehrung ist er der Gnade gegenüber

nicht völlig unthätig. Melanchthon unterscheidet hiebei dreierlei Faktoren: das Wort, den heiligen Geist und den menschlichen Willen, — non sane otiosam, sed repugnantem infirmitati suae; assentientem, non repugnantem verbo dei; facultatem se applicandi ad gratiam —; diese drei causae agentes concurrunt, coniunguntur, offenbar schon hier in der Mitte der 30er Jahre ein Synergismus, über dessen Berechtigung es innerhalb der lutherischen Kirche 20 Jahre später zu heftigen Streitigkeiten kam. Damit hängt dann aufs engste die Verwerfung der absoluten Prädestination zusammen: es scheint ihm bedenklich, dem Universalismus der göttlichen Gnade eine partikulare Prädestination entgegenzustellen, und ebensowenig kann er sich mit dem zu diesem Behuf von Luther statuierten Unterschied zwischen dem offenbaren und dem verborgenen Willen Gottes befreunden. Endlich betont er mehr als Luther die Notwendigkeit der guten Werke als einer conditio sine qua non, und wenn er auch schliesslich über ein gewisses Schwanken darüber, ob sie zur Seligkeit notwendig seien, niemals hinauskommt, so ist das doch offenbar seine wahre Meinung gewesen. Auch hieran schlossen sich im Schosse der lutherischen Kirche Streitigkeiten an, auf die wir noch mit einem Wort zu sprechen kommen werden. Hier handelte es sich nur um Melanchthon.

Das Motiv, welches ihn zu allen diesen Abweichungen trieb, war in der That ein wesentlich ethisches. In ihm, dem an der griechischen Philosophie herangebildeten und -gewachsenen Manne, bei dem das religiöse Interesse doch schliesslich erst ein später hinzugekommenes war, hatte das Sündenbewusstsein nie so tiefe Wurzeln geschlagen — darum ist es bezeichnend, dass ihm gerade Luther zurief: „sei ein Sünder und sündige kräftig"! —, und andererseits war ihm der Freiheitsbegriff so natürlich, dass er die Lehre von der völligen Vernichtung des Willens als eine zu harte und unnatürliche verwerfen musste; und zu hart und ungerecht erschien ihm auch die Prädestinationslehre, um so mehr da er sie mit dem Wortlaut vieler biblischen Stellen nicht in Einklang zu bringen wusste. Endlich fand er auch die Geringschätzung der guten Werke und der rein mensch-

lichen Tugend sittlich bedenklich, und so konnte er trotz alles Hin- und Herschwankens die Tugenden der Heiden nicht ohne weiteres für wertlos und verwerflich erklären. Denn das eben ist das Charakteristische für Melanchthon, dass es ihm an Einheit und Harmonie fehlt, dass er ewig zwischen zwei Standpunkten hin- und hergeworfen wird, dem religiösen auf der einen, dem ethischen auf der andern Seite, zwischen dem theologischen und dem philosophischen, dem theocentrischen und dem anthropologischen oder humanen; und bei diesem Suchen nach der richtigen Mitte ist es daher auch ganz verständlich, wie ihm gerade der Aristotelische Tugendbegriff, die Bestimmung derselben als mediocritas oder medietas besonders imponiert.

Denn wenn wir nun zu dem übergehen, was Melanchthon speziell als Ethiker geleistet hat, so ist hier vor allem diese seine Anlehnung an Aristoteles in die Augen fallend. Obgleich er auch zu Cicero's Offizien einen Commentar geschrieben hat, so sieht er doch mit den Augen des Humanisten richtiger als Luther, der Cicero über Aristoteles stellt, und lehnt sich vor allem an die ethischen Schriften des Griechen an, wie er denn auch vier Bücher seiner nikomachischen Ethik sowie den ersten Teil seiner Politik exzerpiert hat. Von selbständigen moralischen Werken sind vor allem zu nennen: philosophiae moralis epitomes libri duo, und die zum Teil wörtlich damit übereinstimmenden ethicae doctrinae elementorum libri duo; daneben beschäftigen sich kleinere Abhandlungen und die Vorreden zu den genannten Commentaren mit einzelnen ethischen Fragen. Ganz besonders aber dokumentieren die loci das vorwiegend praktische Interesse Melanchthons, und gerade ihre ethisch-erbauliche Haltung beweist, wie wesentlich ihm das sittliche Moment auch in theologischen Fragen gewesen ist. [1]

[1] Die ethischen Schriften Melanchthons finden sich im 16. Band des Corpus Reformatorum. Über ihn als Ethiker handelt J. C. E. Schwarz, Melanchthon und seine Schüler als Ethiker, in den theol. Studien und Kritiken 1853, Heft 1. Ausserdem vergleiche man den Artikel von Landerer, Philipp Melanchthon, in Herzog's Realencyklopädie (2. Aufl. von Herrlinger; cfr. auch dessen Theologie Melanchthons 1879. S. 207 ss.). Noch mehr als dort hat Landerer in

Und so ist ihm denn auch das Verhältnis der Ethik zur Theologie vor allem wichtig: wiederholt kommt er darauf zu sprechen und sucht jener eine gewisse selbständige Bedeutung neben dieser zu verschaffen. Zu dem Behuf unterscheidet er Gesetz und Evangelium: zu jenem gehört vor allem das natürliche Gesetz, das den Gegenstand der Moralphilosophie bildet. Diese lex naturalis unterscheidet sich einerseits vom positiven Recht der Juristen und andererseits vom Evangelium, das neben dem umfassenderen Gesetz Gottes auch noch die Gnadenverheissung in sich schliesst. Da er aber zugleich bemüht ist, dieses natürliche Sittengesetz mit dem Dekalog in Einklang zu bringen und da er den Nutzen dieser philosophischen Tugendlehre vor allem in der Erkenntnis Gottes und seiner Gerechtigkeit sieht, so gelingt ihm eben darum die Scheidung von Gesetz und Evangelium, von philosophischer und theologischer Moral nur sehr unvollkommen. Und so sind auch die Gründe, die er für den Nutzen und die Notwendigkeit der philosophischen Schulung angiebt, wesentlich theologische: sofern das natürliche Gesetz ein Teil der lex dei ist, beruht es auf einem mandatum dei, und somit dient seine Kenntnis zur Förderung des Gehorsams gegen Gott; fürs zweite lehrt uns die Ethik die Strafen vermeiden, welche auf die Übertretung des Gesetzes gesetzt sind; zum dritten trägt sie bei zur Erhaltung des Friedens und der Ruhe innerhalb der menschlichen Gesellschaft, und endlich ist sie wie das Gesetz selbst, ein Zuchtmeister auf Christus. Man erkennt in den zwei letzten Gründen die lutherische Lehre vom usus politicus seu civilis und vom usus spiritualis, die Melanchthon in den loci vorträgt, wo er dann noch weiter von der Wirkung des Gesetzes in den Wiedergeborenen und von seiner Aufgabe spricht, hier die letzten Reste der Sünde auszutilgen.

Weiterhin ist von besonderem Interesse Melanchthons Versuch, die Ethik psychologisch zu begründen, wie er ja nicht nur aus allgemein systematischen, sondern

seiner Dogmengeschichte (Manuskript) auf die ethischen Anschauungen Melanchthons Rücksicht genommen. Die Schrift von Luthardt über Melanchthons Moral (1884) ist mir nicht zugänglich gewesen.

wesentlich auch aus ethischen Gründen sein Buch de anima geschrieben hat (causae virtutum et discrimina virtutum et vitiorum sine hac doctrina conspici nequaquam possunt). So untersucht er die Triebe und Affekte als die Grundlage der Tugend und unterscheidet von der gewöhnlichen die heroische Tugend, welche auf besonderer Anlage beruht und darum nicht von allen verlangt werden kann, nicht notwendig ist, sowenig als z. B. die Höflichkeit.

Zuerst übrigens und noch vor der Tugend spricht er vom höchsten Gut und bestimmt dasselbe wiederum theologisch als Gott selbst oder genauer als agnoscere deum eique obedire et eius gloriam patefacere et illustrare et tueri societatem humanam propter deum, wobei offenbar die Begriffe: Tugend, Pflicht und höchstes Gut recht unglücklich untereinander gemengt werden. Dabei wendet er sich nicht nur gegen die Epikureer, deren Prinzip der Lust er ausdrücklich den christlichen Begriff des Kreuzes entgegenstellt, dem er eines seiner schönsten Kapitel in den loci gewidmet hat, sondern auch gegen die Stoiker, deren Definition ihm zu wenig theologisch und christlich ist. Er selbst folgt auch hier der vermittelnden Ansicht, dass neben dem höchsten Gut noch andere Dinge den Namen von Gütern verdienen, ohne dass es ihm gelingt, zwischen jenem und diesen ein inneres Verhältnis zu finden und den Schein der Lohnsucht ganz zu vermeiden.

Die Tugend, welche er als habitus definiert qui inclinat voluntatem ad obediendum rectae rationi, beruht dieser ihrer Form nach auf natürlicher Anlage, auf Temperament und Trieb, weiter auf Unterricht und Erziehung und endlich auf Gewöhnung und Übung, wozu freilich beim Christen noch der h. Geist hinzukommt, adiuvans et impellens humanas vires. Dabei handelt es sich aber nicht um Ausrottung jener natürlichen Kräfte und Triebe, nicht um völlige Apathie oder Affektlosigkeit, sondern nur um die Zügelung und Leitung derselben. Und wie im bisherigen, so schliesst sich Melanchthon auch weiterhin an Aristoteles an, wenn er materiell die Tugend als habitus electivus in mediocritate consistens

definiert; denn die schönste Tugend in allen Dingen ist das Mass.

Den Einteilungsgrund für die einzelnen Tugenden findet er im Dekalog, dessen erste Tafel diejenigen Gebote enthält, welche sich unmittelbar auf Gott beziehen, während die zweite Tafel unser Verhalten gegen die Menschen regelt. Und da über jene erste Reihe die philosophische Ethik ohne das Evangelium nur ungenügend Aufschluss geben kann, so handelt er ausführlicher nur von der zweiten, und auch da wieder in zusammenfassender Weise ganz besonders von der Gerechtigkeit, die er als universalis dem Gehorsam gegen alle Gebote gleichsetzt und alle übrigen Tugenden umfassen lässt; als particularis dagegen ist sie die Tugend, welche suum cuique tribuit, und zerfällt in eine iustitia distributiva und commutativa. Doch dürfen wir uns hier um so weniger ins Einzelne einlassen, als es Melanchthon nicht gelungen ist, Juridisches und Ethisches scharf zu scheiden, wie er denn mit Vorliebe gewisse Materien der Jurisprudenz in diesem Zusammenhang sowohl als in besonderen Abhandlungen besprochen hat. Ausser der iustitia handelt er noch von der veritas, die wie alle Tugenden um ihrer selbst willen zu üben ist, zugleich aber auch um Gottes willen, der uns befiehlt, die Wahrheit zu lieben. Charakteristisch tritt dabei die Vermischung von Tugend und Pflicht zu Tage, wenn er sie in der Abhandlung de iuramentis bald als Sein bald als eine Aufgabe des Menschen bezeichnet. Ausser der veritas werden wie sie unter dem Gesichtspunkt der mediocritas besprochen beneficentia, gratitudo, amicitia.

Wichtig ist für uns im Einzelnen noch Melanchthon's Ansicht von den Adiaphora, welche er als Dinge bezeichnet, quae non habent mandatum dei, doch nicht in dem Sinn, als ob er damit auf die katholische Lehre von den evangelischen Ratschlägen zurückkommen wollte, die er im Gegenteil ausdrücklich verwirft; sondern er rechnet hiezu vor allem die kirchlichen Zeremonien, quae humana autoritate institutae sunt. Dafür stellt er die Regel auf, dass es Sünde sei, im Falle eines Ärgernisses sich über diese Menschensatzungen hinwegzusetzen; abgesehen von dieser Gefahr aber sei es

irrelevant, ob man sie beibehalte oder bei Seite lasse. Diese Frage ist bekanntlich aus Anlass des von Moriz von Sachsen aufgestellten Leipziger Interims zu einer praktischen und brennenden geworden. Dass bei dieser Gelegenheit Melanchthon sehr weit gegangen ist in Konzessionen an den katholischen Kult und zwar nicht aus künstlerischem Interesse, sondern aus einer gewissen Schwäche des Charakters, ist unbestreitbar. Hier war das ethische Recht auf Seiten seiner lutherischen Gegner, welche betonten, dass gerade der katholische Kultus die sedes impietatis et superstitionis gewesen sei und daher habe beseitigt werden müssen. In einem Augenblick vollends, wo es sich darum handelte Farbe zu bekennen und Mut zu zeigen, sich vom Gegner die Wiedereinführung der bisher bekämpften Gebräuche aufzwingen zu lassen, kommt einer Verleugnung des Glaubens gleich; denn in solchen Zeiten hören die Adiaphora auf res indifferentes zu sein und werden zu sittlich wichtigen Erkennungs- und Bekenntniszeichen: propter conscientiam konnten sich die Protestanten diesem katholisierenden Kultus nicht mehr unterwerfen.

Dieses Verhalten Melanchthons hängt übrigens auch zusammen mit seiner streng konservativen Richtung: um der Ruhe und Ordnung, um des Friedens willen empfiehlt er an den kirchlichen Satzungen und Gebräuchen möglichst fest zu halten, der Gesichtspunkt der Ordnung ist ihm auch bei seinen Untersuchungen über Gewalt und Recht der Fürsten und über die Pflichten der Unterthanen gegen sie der wichtigste; überall tritt seine Abneigung gegen gewaltsames Vorgehen, gegen Revolution und Neuerungssucht deutlich zu Tage, und so verlangt er konsequenter Weise, dass die Fürsten und Obrigkeiten auch in kirchlichen Fragen die Reformen in die Hand nehmen, Ketzereien verhindern und Häretiker bestrafen sollen. Und darin geht er weiter als Luther, wenn er z. B. die Hinrichtung Servets in Genf ausdrücklich billigt. Freilich beantwortet er die Frage, ob es erlaubt sei, einen Tyrannen zu ermorden, unter Umständen bejahend; aber die Beispiele, z. B. dasjenige Tells, zeigen deutlich, dass er dabei nur an ganz flagrante Fälle berechtigter Notwehr denkt. Im all-

gemeinen ist seine Meinung die, dass es Todsünde sei, den Gesetzen und Edikten der Obrigkeit nicht zu gehorchen; denn dieselbe ist von Gott eingesetzt. Dies zugleich auch ein Grund, warum er es wie Luther für unbedenklich hält, sich an den Aufgaben staatlicher Verwaltung zu beteiligen und auch im Weltleben seinen Mann zu stellen. Freilich adoptiert er daneben wieder die Unterscheidung Gersons von notwendigen und nicht notwendigen Gesetzen, welch' letztere nur des Dekorums wegen gegeben sein sollen. Natürlich führt ein solches Abwägen und Schwanken zu kasuistischer Behandlung der Moral, die sich denn auch bei Melanchthon vielfach findet.

Ich habe das Bisherige den verschiedenen ethischen und theologischen Schriften Melanchthons promiscue und ohne Rücksicht auf ihre Zeitfolge entnommen, weil es uns hier zu weit führen würde, wollten wir auf solche für die Geschichte der Ethik im ganzen bedeutungslose Fragen eingehen. Aber auch abgesehen von unserem Zweck finde ich in der That den Unterschied zwischen der Epitome und den Elementa nicht eben bedeutend, als ob der theologische Gesichtspunkt in dieser späteren Schrift mehr in den Vordergrund träte, etwa in der Weise, dass nun der Wille Gottes oberstes Moralgesetz oder der Begriff des höchsten Gutes anders gefasst und auch die Tugendlehre wesentlich theologisch dargestellt würde.[1] Ich sehe darin mehr nur das

[1] So Schwarz a. a. O. u. Überweg-Heinze in seinem Grundriss der Gesch. der Philosophie der Neuzeit § 4. Der Wille Gottes tritt in der Epitome ebenso oft als bestimmend in den Vordergrund wie in den Elementa, und die theologischen Gedanken, welche Schwarz diesen nachrühmt, finden sich alle auch schon in der Epitome, wenn sich in dem späteren Buche auch oft eine präzisere und glücklichere Wendung dafür einstellt; ethisch betrachtet verdient übrigens die Bestimmung des höchsten Gutes in der Epitome entschieden den Vorzug vor der in den Elementa: denn während es hier heisst: finis est Deus ipse, communicans nobis suam bonitatem cum eum vere agnoscimus et celebramus, heisst es dort in der Epitome: finis est agnoscere deum eique obedire et eius gloriam patefacere et illustrare, et tueri societatem humanam propter Deum. Homini enim impressa est imago Dei ut in ea luceat et agnoscatur Deus. Imago enim debet ostendere arche-

fortgehende Streben Melanchthons, eklektisch allen möglichen Standpunkten gerecht zu werden, und einen Ausfluss seiner unklaren Stellung zwischen Philosophie und Theologie, wobei es bei dem Mangel eines festen Prinzips von wenig Bedeutung ist, ob er bald mehr nach dieser, bald mehr nach jener Seite hinüberschwankt. Sein Verdienst liegt nicht in dem Was seiner Ethik, sondern darin, dass er das Luthertum auf ethische Fragen hingewiesen und das Bewusstsein davon gehabt hat, dass man über den religiösen die sittlichen Bedürfnisse nicht zu kurz kommen lassen dürfe. Dass er aber mit dieser seiner Anschauung nicht durchdrang, daran liegt die Schuld an ihm und seiner Natur: er war nicht Philosoph genug, um die beiden Seiten in ein klares Verhältnis zu einander zu setzen und durch die Konsequenz eines geschlossenen Systems zu imponieren; und er war Luthers machtvoller Persönlichkeit gegenüber, die ihn drückte und erdrückte, nicht fest und stark, auch bei weitem nicht genial genug als Mensch, um dem Virtuosen des Glaubens als Virtuose der Sittlichkeit und Sittenlehre zur Seite und gegenüber treten zu können.

B. Zwingli und Calvin.

Dass die reformierte Sittlichkeit bei aller Gemeinsamkeit des protestantischen Geistes doch von der des Luthertums nicht unwesentlich verschieden ist, darauf wurde schon hingewiesen, und im nächsten Kapitel wird sich Gelegenheit bieten, dies noch näher und im Einzelnen auszuführen. Hier handelt es sich darum, zu zeigen, wie schon in Zwingli und Calvin neben aller Gemeinsamkeit doch eine andere Geistesrichtung sich geltend macht als in Luther. Wir reden zuerst von Zwingli.

---

typum. Ergo finis hominis est agnoscere et patefacere eius gloriam. Die von Schwarz zitierte Stelle aus den Elementa S. 180 s. dagegen bezieht sich überhaupt nicht auf das höchste Gut, sondern auf das moralisch Gute, das in erster Linie Gott selbst, resp. seine Weisheit und sein Wille und im Menschen actio seu motus seu habitus congruens cum sapientia aeterna et immota Dei ist.

1. So wenig als Luther hat auch Zwingli die Ethik von der Dogmatik gesondert und irgendwie systematisch bearbeitet oder auch nur speziell ethische Fragen zum Gegenstand eigener Untersuchung gemacht. Alexander Schweizer[1] hat Recht, wenn er von ihm sagt: „unter allen Reformatoren habe Zwingli am wenigsten eine aparte, vom sittlichen Leben im Staat und Haus getrennte und besondere Kirchlichkeit gewollt, somit auch am wenigsten eine ausser und neben dem allgemein giltigen und gebildeten Bewusstsein der auf christlichem Boden erwachsenen Völker noch aufzustellende besondere, sei es nun scholastische oder kirchliche Lehre; seine Moral sei daher eine patriotische, die Sittlichkeit des Staats und Bürgers bezweckende, aber eine pastoral-patriotische, in welcher das echte, aus den lauteren Quellen geschöpfte Wesen des Christentums, in subjektiver Frömmigkeit angeeignet, das ganze Leben von Missbräuchen reinigen und umgestalten solle". Es hängt dies zusammen mit dem Ausgangspunkt seiner reformatorischen Thätigkeit überhaupt. Nicht heraus aus schweren inneren Kämpfen, nicht verzweifelnd an der Möglichkeit, durch eigene Leistungen seiner Seligkeit gewiss zu werden, sondern als Patriot, den seines vom Krebsschaden der Reisläuferei angefressenen, von Gott abgefallenen Volkes jammerte, als Humanist, dem die katholische Frömmigkeit von Anfang an fremd und gleichgiltig war, als Philosoph, der in dem platonisierenden Picus von Mirandula einen Führer zu den Alten selbst fand, hatte er sich dem Studium der heiligen Schrift zugewandt, um hier die wahre Religion zu finden und als Prediger aus dieser reinen Quelle zu schöpfen. Der Grund aber, warum er in der katholischen Frömmigkeit die wahre Religion nicht wiedererkennen konnte, war ihm vor allem der, dass hier thatsächlich die völlige und ausschliessliche Abhängigkeit des Menschen von Gott nicht anerkannt, nicht Gott allein die Ehre gegeben wurde. Denn in dem richtigen Verhältnis des Menschen zu Gott, im Begriffe des Glaubens, auf den auch Zwingli alles Gewicht legt, handelt es sich ihm vor allem

[1] Die Entwicklung des Moralsystems in der reformierten Kirche. Von Dr. Alex. Schweizer in Zürich, in den theol. Studien und Kritiken Jahrg. 1850, 1. H. S. 11.

um Gott und die göttliche Seite, wogegen der Mensch und sein Thun, ja selbst sein Glauben verschwindet. Dass Gott das höchste Gut und damit das Sein und die Kraft aller Dinge ist, tritt für Zwingli als oberster Grundsatz voran. Dieser Gottesbegriff, in welchem die Güte als die Selbstmitteilung Gottes an die Geschöpfe und die Gerechtigkeit als die alles andere ausschliessende Energie seines Willens vorantreten, hat etwas Mystisch-Pantheistisches, aus dem ganz von selbst die Leugnung der menschlichen Freiheit folgt: Gott gegenüber ist der Mensch für sich schlechterdings nichts; alles, namentlich alles Gute in ihm ist göttliche Wirkung. Wie kommt's nun aber, dass neben dem Guten das Böse steht? So geneigt Zwingli ist, mit der ganzen christlichen Kirche das Böse auf den Sündenfall zurückzuführen, so zeigen doch nicht wenige Stellen namentlich in seinen späteren Schriften, dass ihn die Konsequenz des Denkens allmählich dazu geführt hat, die Sünde in der Natur des Menschen selbst begründet zu finden, die Bedeutung von Adams That abzuschwächen und damit diese selbst in ein milderes Licht zu rücken. Diese ist als endliche, d. h. sofern sie eine fleischlich-leibliche ist, böse und somit ist der Fall Adams — und wie er, sündigen wir alle — etwas Notwendiges, im Weltplan Liegendes, hat also Gott selbst zum Urheber. Für diesen freilich ist das Böse nicht böse, da es für ihn kein Gesetz giebt, ohne Gesetz aber giebt es kein Böses. Vermöge unserer sinnlichen Natur werden wir Diebe und Mörder, gerade wie die jungen Wölfe mit dem Hang zu rauben auf die Welt kommen, und dieser Natur giebt Gott die Kraft zu wirken, während er ihr andererseits das Gesetz entgegenstellt, das verlangt, dass wir diese endliche Natur in uns negieren sollen. Hier bleibt freilich ein Widerspruch, so nahe Zwingli vermöge seines pantheistischen Gottesbegriffes der Lösung der Schwierigkeit gekommen ist, ein Widerspruch, der auch dadurch nicht überwunden wird, dass wir mit der Sünde auch ihre Folge, die Strafe ins Auge fassen sollen. Denn auch zugegeben, dass darin gerade die göttliche Gerechtigkeit am deutlichsten sich offenbare, so wird dadurch Gott nur unter der Voraussetzung der Sünde gerechtfertigt,

diese Voraussetzung selbst aber bleibt als eine von Gott gewollte immer bedenklich. Und dass das Zwingli selbst gefühlt hat, sieht man einerseits daraus, dass er den „Brest“, die Krankheit der Selbstliebe, mit der die menschliche Natur behaftet ist, nicht als Sünde im eigentlichen Sinn gelten lassen will, und andererseits aus seinem Schwanken darüber, ob die unmündigen Kinder um dieses Bresten der sogenannten Erbsünde willen, die doch keine Schuld begründen kann, verdammt seien. Während hier zum Teil unlösbare Widersprüche vorliegen, ist es dagegen ganz konsequent, dass er die Verderbnis der mit diesem Bresten behafteten endlichen Natur des Menschen mit denselben schwarzen Farben schildert wie Luther; hier handelt es sich ja um die gottverlassene menschliche Natur, und wenn dieser irgend etwas Gutes bliebe, so würde damit die Allwirksamkeit Gottes beschränkt, er würde aufhören die Quelle alles Guten ganz allein zu sein.

Während nun aber das Gesetz, welches das Handeln des natürlichen Menschen erst zu einem sündhaften macht, und ebenso die Strafe, die den Sünder trifft, in ihrer pädagogischen Wirksamkeit dazu dienen sollen, die göttliche Gerechtigkeit zu dokumentieren, so zeigt sich die göttliche Güte im Plane der Erlösung, den Gott von Ewigkeit her völlig frei gefasst hat. Wir wollen nicht untersuchen, ob es für Zwingli nicht konsequenter gewesen wäre, diesen Plan als einen mit Notwendigkeit auf alle Menschen sich erstreckenden zu fassen, da ja alle mit dem Bresten der endlichen Natur behaftet, Gerechtigkeit und Güte an sich erfahren könnten: die thatsächliche Wirklichkeit und die Lehre der Schrift liess ihn diesen Plan vielmehr als einen partikularen ansehen, wornach Gott willkürlich die einen erwählt, die andern verwirft. Aber obgleich er die Verwerfung des einen Teiles der Menschheit durch die göttliche Gerechtigkeit begründen möchte, während an den Erwählten die Güte sichtbar werden soll, hat er doch den Kreis der Verdammten mehr als Luther und Calvin zu beschränken, die Erwählung zu einer — sowohl subjektiv als objektiv — möglichst allgemeinen zu machen gesucht. Die Verwirklichung seines Erlösungsplanes hat Gott alsbald nach dem Fall be-

gonnen, und hier ist es wiederum das Gesetz, welches in erster Linie in Betracht kommt. Dabei denkt Zwingli aber nicht nur an das positive, dem Moses gegebene Gesetz; denn Erlöste kennt er auch ausserhalb der positiven Religion, Männer wie Plato und Seneka gehören dem griechisch gebildeten Humanisten unbedingt zu denselben. Das Wirken Gottes ist nämlich an nichts Äusseres gebunden, selbst ohne das Wort vermag der Geist im Menschen seine Wirksamkeit ganz unmittelbar auszuüben. Und so ist denn selbst die Person Christi nach ihrer äusserlich menschlichen Seite für Zwingli nichts schlechthin Wesentliches. Wie die Sakramente, so ist auch der menschgewordene Christus schliesslich nur Zeichen, nur Unterpfand; das allein Wirksame ist auch hier Gott und sein Geist, und der wirkt im alten wie im neuen Testament, im Gesetz wie im Evangelium, im frommen Heiden wie im Juden und Christen.

Was aber nun der Geist in den Erwählten wirkt, das ist der Glaube. Dieser ist nicht wie im Luthertum wesentlich rechtfertigend, obgleich diese Seite bei Zwingli natürlich auch nicht fehlt. Nicht so sehr darauf kommt es an, dass der Mensch nach rückwärts durch Vergebung der im unerlösten Zustand begangenen Sünden diesem früheren Zustand entnommen werde: das versteht sich für den Erwählten von selbst; die Hauptsache ist vielmehr nach vorwärts das neue Leben, die Wiedergeburt und Erneuerung, nicht die zugerechnete, sondern die wirkliche Gerechtigkeit. Und hier zeigt sich nun der ethische Charakter des Zwingli'schen und von da an des reformierten Lehrtypus überhaupt. Der Glaube, den der Geist Gottes im Menschen weckt oder vielmehr der eben die Einwohnung, das Wirken Gottes im Menschen selbst ist, ist nicht ein rezeptives Verhalten, ein passives Vertrauen zu Gott, sondern ein lebendiges Thätigkeitsprinzip, der kräftigste Trieb zu frommem Thun. Glaube und Liebe sind hier natürlich eins, sind Quelle und Impuls alles sittlichen Handelns, das im Bewusstsein des Gottes in uns kein Hindernis kennt, sondern mit siegreicher Energie sich nach aussen drängt, und das als Zeichen der Erwählung von ganz besonderer Wichtigkeit ist. Weil der Glaube seinem Wesen nach

Heiligungsstreben ist, muss da, wo er ist, auch sofort gehandelt, sittlich gut gehandelt werden; wo also die sittliche Frucht der Werke fehlt, da fehlt der Glaube, da fehlt die Erwählung und die Sicherheit der Erwählung. Und daher giebt es Zwingli und seiner Erwählungslehre gegenüber den Einwand nicht, dass diese die sittliche Bethätigung hemme und lähme; und eben so wenig tritt dem Glauben gegenüber das gut Handeln in den Hintergrund. Das beides würde Zwingli gar nicht verstehen können; denn für ihn ist das sittliche Handeln aus dem Glauben heraus das notwendige Erkenntniszeichen der Erwählung: wo diese ist, da ist der Geist Gottes, der nicht „faul sein und müssig gehen“ kann, sondern als wirkende Kraft die Früchte des Glaubens hervorbringen muss. Da Gott alles in allem ist und da er das höchste Gut selbst ist, so muss er auch im Menschen Gutes wirken — das ist die eine Seite der Zwingli'schen Frömmigkeit, die hiernach nicht ohne Sittlichkeit gedacht werden kann.

Aber was wir immer gesehen haben, dass es zu einer positiven Gestaltung der Moral da nicht kommen kann, wo die Weltanschauung eine dualistische ist, das gilt auch von der Sittenlehre Zwingli's. Ihm fällt der Mensch dualistisch in zwei Naturen auseinander, das Fleisch oder die endliche Seite und der Geist oder die Empfänglichkeit für die Einwohnung des göttlichen Geistes. Wie in Christo die beiden Naturen ewig von einander geschieden bleiben, so gehen auch im Menschen die beiden Seiten seines Wesens nicht in Eins zusammen, und darum ist jedes Werk des Menschen als menschlich-endliches sündhaft, und gut nur soweit, als Gott in ihm wirkt und thätig ist. Soweit also das Fleisch ins Auge gefasst wird, ist alles voll Sünde und Elend; von der anderen geistigen Seite angesehen verschwindet dagegen die Macht des Fleisches, ist der Mensch eins mit Gott, frei vom Gesetz, selig im Bewusstsein seiner Erwählung, der Sünde und dem Sündigen entnommen. Aber diese ideale Anschauung hält nicht vor für's Leben, immer wieder tritt die Wirklichkeit in ihr Recht ein, mit allem ihrem Ringen und Kämpfen, mit allen ihren sittlichen Anforderungen, mit der ganzen Notwendigkeit des Gesetzes und der Unterordnung unter dasselbe.

Und während nun auf jenem ideal-mystischen Boden des Gelassenseins in Gott alles Endliche, Sündhafte ausgelöscht und verschwunden ist, bleibt für das praktische Leben und seinen Dualismus nur eine vorzugsweise negative Moral übrig, wie das Sigwart[1] ganz richtig hervorhebt. Hier berühren sich Dualismus und Pantheismus, indem jener das Endliche für das Böse erklärt und daher in seiner Bekämpfung und Ertötung die sittliche Aufgabe sieht, dieser das Endliche aufgehen und verschwinden lässt im allein wirksamen Göttlichen und daher seine Versittlichung nicht anstrebt, weil ihm das einen selbständigen Wert geben müsste. Freilich schützt diese seine Geringachtung alles Endlichen Zwingli auf der anderen Seite wieder gegen feige Weltflucht: er bekämpft die Welt und das Fleisch nur soweit, als sie etwas für sich sein wollen, bekämpft alle Selbstgerechtigkeit und Verdienstlichkeit der eigenen Werke, den katholischen Apparat der Satisfaktionen, des Fastens, der Gelübde, des Mönchswesens, den Götzendienst der Bilder- und Heiligenverehrung eben von diesem Standpunkt aus, dass göttlichem Gebot gegenüber keine Menschensatzung ein Recht, dass der Allwirksamkeit Gottes gegenüber keine Menschenleistung ein Verdienst begründe. Und für das Fleisch bleibt auch noch im Wiedergeborenen das Gesetz in voller Kraft: dieses als Sittengesetz ist der ewig-unwandelbare Wille Gottes und als solches selbst eine gute gewisse Botschaft von Gott, selbst ein Teil des Evangeliums, und der Unterschied zwischen Erwählten und Verworfenen ist nur der, dass jene es mit Lust erfüllen, weil seine Erfüllung aus dem Glauben heraus sich von selbst versteht, während es für diese eine Last und ein Fluch bleibt. Auch hier übrigens dasselbe, wie oben: was eigentlich als Prozess in jedem Einzelnen sich wiederholt, das wird überdies noch an verschiedene Subjekte verteilt und so der Dualismus in uns zu einem Dualismus innerhalb der Menschheit erweitert. Mit dieser Wertschätzung des Gesetzes, mit dem gesetzlichen Charakter der Zwingli'schen Frömmigkeit hängt dann auch

[1] Ulrich Zwingli. Der Charakter seiner Theologie mit besonderer Rücksicht auf Picus von Mirandula, dargestellt von Christoph Sigwart. Stuttgart 1855. S. 166.

eine gewisse Vorliebe für das Alte Testament und seine Theokratie zusammen, ohne dass Zwingli natürlich vom Zeremonialgesetz etwas wissen will.

Wenn er aber solchen Wert legt auf das Gesetz, so kommen ihm gewisse Stellen des Alten und besonders des Neuen Testaments in die Quere — und die Wiedertäufer legten sie ihm besonders nahe —, in denen z. B. der Eid verboten und verlangt wird, statt vor Gericht Recht zu suchen, lieber Unrecht zu leiden, oder hinzugehen und alle seine Habe den Armen zu geben. Über diese Schwierigkeit hilft er sich hinweg durch die Unterscheidung einer göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit. Das ist ein sehr bedenklicher sittlicher Dualismus, der sich allerdings mit der katholischen Lehre von den Ratschlägen und der höheren Vollkommenheit der Klosterleute nicht deckt, der aber doch beweist, dass es Zwingli noch nicht gelungen ist, das gewöhnliche Leben mit seinen Einrichtungen und Aufgaben zu versittlichen und „die weltlichen Thätigkeiten und die rechtlichen Verhältnisse an sich selbst als sittlich notwendige zu begreifen“.[1] Wenn es im Wesen der göttlichen Gerechtigkeit liegt, dass wir kein Privateigentum haben, keine Eide schwören, keinen Zins nehmen, keine Obrigkeit brauchen sollen, so ist alles das auch menschlich ungerecht und seine Beseitigung anzustreben; denn günstigsten Falls ist es ein notwendiges Übel, von Gott um unserer Sünde willen erlaubt oder geboten, damit die menschliche Gesellschaft äusserlich zusammenhalten und bestehen kann; und eine viel tiefere Anschauung gewinnt Zwingli auch von der Ehe nicht.[2]

---

[1] Das theologische System Zwingli's in seinen Grundzügen dargestellt von E. Zeller, in den theol. Jahrbüchern, Jahrg. 1853 Heft 1, S. 94—144. Heft 2, S. 245—294. Heft 4, S. 445—560.

[2] Die Predigt: „Von göttlicher und menschlicher gerechtigkeit wie die zemmen sehind und standind“ (H. Zwingli's Werke ed. Schuler und Schulthess, Bd. I, S. 425 ss.) ist gerade für diese Unvollkommenheit der reformatorischen Ethik besonders bedeutsam. Von den übrigen Werken Zwingli's habe ich andere zu zitieren keine Veranlassung, da das Ethische nirgends besonders behandelt wird; neben einzelnen kleineren Schriften praktischen Inhalts wie z. B. „von erkiesen und

Mit der Anschauung Zwingli's aufs engste verknüpft ist weiter auch seine Ansicht von der Kirche, die wir hier nicht übergehen dürfen. Die wahre Kirche ist freilich nur die unsichtbare, die Gemeinschaft der Erwählten; in Wirklichkeit aber sind es die einzelnen christlichen Gemeinden, in denen die Erwählten mit den Verworfenen zusammenleben. Auf diesem Boden der empirischen Wirklichkeit verknüpft sich dann bei ihm die Idee des allgemeinen Priestertums mit den demokratischen Anschauungen seiner Heimat: den Priestern, die kein besonderer Stand, keine Junkerschaft sind, bleibt nur der Dienst am Wort; dagegen hat die Gemeinde die Kirchengewalt, den Bann, überträgt aber ausdrücklich oder stillschweigend der von ihr gewählten weltlichen Obrigkeit die Handhabung der sittlichen Zucht. Souverän ist also die Gemeinde, die das Recht hat, schlechte Obrigkeiten abzusetzen, aber über den Einzelnen hat die Obrigkeit volle Gewalt und vermöge ihrer göttlichen Einsetzung Anspruch auf unbedingten Gehorsam; dafür hat sie als christliche für Verwirklichung jeder menschlichen Gerechtigkeit, für Geltung und Anerkennung des Gesetzes zu sorgen. Und so fällt für Zwingli allerdings faktisch Kirche und Staat in eins zusammen: dass der Staat kirchlich war, dafür hat er in seinem Zürich energisch gesorgt. Er liess sich in den Züricher Rat wählen[1] und suchte nun von Obrigkeitswegen die Reformation ein- und durchzuführen, suchte die Kantone, welche sich derselben anschlossen, zu einigen und dadurch auf eine politische Wiedergeburt der Schweiz hinzuwirken und endlich über die Grenzen seiner Heimat hinaus dem katholischen Habsburger einen

fryheit der spysen" sind auch für unsere Frage der commentarius de vera et falsa religione und sermonis de providentia dei anamnema die Hauptwerke (im 1. und 2. Band der lateinischen Schriften derselben Ausgabe). Und zum Ganzen cfr. Aug. Baur, Zwingli's Theologie, ihr Werden und ihr System. Band I. 1885.

[1] In einer Rede von Professor Alfred Krauss zu Zwingli's 400jähr. Geburtstag (Strassburg 1884) wird ihm dies als „Schwäche" angerechnet, und Calvin belobt, dass er hinter den Coulissen die Regierung gelenkt habe. Das war vielleicht klüger — ja; aber von Zwingli war es keine Schwäche, sondern lag, wie aus dem Text hervorgeht, in der Konsequenz seines Systems, die freilich mit der staatsmännischen Seite seiner Persönlichkeit zusammenhängt.

grossen internationalen Bund entgegenzustellen und so auf politischem Gebiet durchzuführen, was ihm von seinem religiösen Standpunkt aus recht und gut und notwendig erschien. Diese patriotisch-politische Seite geht bei ihm Hand in Hand mit der religiös-reformatorischen: indem er die wahre Religion zurückführt, glaubt er den christlichen Staat wieder herzustellen, und indem er den falschen und götzendienerischen Kult des Katholizismus abschafft und von kirchlichen Handlungen wenig genug an seine Stelle setzt und übrig lässt, verlegt er den Schwerpunkt auch des religiösen Lebens in das pflichtmässig-patriotische Handeln des Bürgers. Das Gemeinschaftbildende ist ein charakteristischer Zug dieser Zwingli'schen Reform: während sein Grundsatz, dass die wahre Religion das Vertrauen auf Gott allein, der wahre Gottesdienst das sei, Gott im Herzen zu tragen, seine Polemik gegen die alte Kirche und ihren Götzendienst zu einer so siegreichen macht, herrscht in seiner positiven kirchlichen Thätigkeit der Pflichtbegriff vor: Pflichtzeichen sind ihm die Sakramente, in der Taufe verpflichtet sich die Kirche dem Einzelnen gegenüber, ihn zu Gott zu führen und durch Unterricht und Erziehung die Gnade der Erwählung in ihrem Teile in ihm zur Wirklichkeit werden zu lassen; und im Abendmahl verpflichtet sich der Einzelne der Kirche gegenüber, indem er sich als einen der Ihrigen bekennt, ihren Geboten und Anforderungen sich zu unterwerfen; eine Pflicht ist das Gebet als Ausdruck des Vertrauens auf Gott und Zeichen der Demütigung unter seinen Willen; im Vordergrund steht ihm das Gebot, das er immer wieder voranstellt: was du willst, dass dir die Leute thun sollen, das thu' du ihnen auch, und was du nicht willst, dass sie dir thun, das thue ihnen auch nicht; und das einzig Positive, das er der menschlichen Erscheinung Jesu und seinem Tode neben der Bedeutung eines Zeichens der göttlichen Gnade übrig lässt, ist das sittliche Vorbild, auf das er ebenfalls wiederholt hindeutet. Gerade dieses praktische Eingreifen in den Pflichtenkreis des Lebens scheidet ihn auf der einen Seite von dem quietistischen Verhalten Luthers und auf der andern Seite von den Wiedertäufern, welche um des religiösen Lebens willen das Politische

daran gaben, der Heiligkeit ihrer separatistischen Sekte zu lieb von der übrigen Gemeinde sich absonderten und jede Beteiligung am weltlichen Gemeindeleben verwarfen. Dagegen eifert Zwingli; denn er ist Zeit seines Lebens Bürger und Patriot, Politiker und Republikaner, Züricher und Schweizer geblieben.

Und allerdings spielt der Boden, auf dem Zwingli gross geworden und thätig gewesen ist, eine wichtige Rolle. Die republikanische Staatsverfassung erleichterte ihm sein reformatorisches Vorgehen und machte es möglich, dass er gerade auch in äusseren Dingen, in der Abstellung der katholischen Missbräuche und Einführung des einfachen und freien Gottesdienstes energisch sein und, da er die Mehrheit der Gemeinde hinter sich hatte, die Rücksicht auf die Schwachen bei Seite setzen und ihnen vielmehr zumuten konnte, sich dieser Mehrheit zu fügen und von den stärkeren und vorgeschritteneren Christen sich belehren zu lassen. So war er gegenüber dem konservativen sächsischen Reformator auf dem monarchischen Boden Deutschlands, als radikaler republikanischer Neuerer im entschiedenen Vorteil. Aber die Folge davon war freilich die, dass er, hineingerissen in den politischen Strudel, in demselben allzufrüh für sein Wirken unterging, und dass das Resultat in der republikanischen Schweiz zunächst und für den Augenblick doch dasselbe war wie im monarchischen Deutschland: die Reformation blieb dort wie hier auf halbem Wege stehen. Und wie der Politiker, so lässt sich auch der Schweizer im Auftreten Zwingli's nicht verkennen: die schweizerische Nüchternheit ist es doch nicht zum wenigsten gewesen, wenn sie es auch nicht allein war, welche die energischen Angriffe Zwingli's auf den Bilderdienst und auf alle künstlerische Ausstattung des religiösen Kults hervorrief: hierin berührt er sich aufs engste mit den Wiedertäufern; und wenn daher Luther meinte, ihn zu den Schwarmgeistern rechnen zu müssen, so werden wir es wenigstens begreiflich finden, obgleich es uns andererseits seltsam berühren will, dass der verstandeshelle, humanistisch gebildete, für seine Zeit teilweise zu aufgeklärte Mann (man denke nur daran, wie wenig er im Gegensatz zu Luther vom Teufel wissen wollte), der weit-

sehende, berechnende Politiker, der praktisch nüchterne Schweizer als einer der unklaren Schwärmer dieser gärenden Zeit bezeichnet werden konnte. Und doch, dass er neben aller Neigung zu einem gesunden Rationalismus ein gutes Stück echter, tiefinnerlicher Mystik im Herzen trug, haben wir ja wiederholt zu sehen Gelegenheit gehabt.

2. Das Liebenswürdige im Wesen Zwingli's hängt aufs engste zusammen mit seinem Gottesbegriff, indem er den Zweck der Selbstmitteilung Gottes wesentlich darin sieht, dass die Geschöpfe ihn geniessen, in ihm selig sein sollen. Daher auch das Frische, Fröhliche in der Zwingli'schen Frömmigkeit, das echt Menschliche, das uns so klar und hell und durchsichtig im Wesen des Mannes selbst entgegentritt und wohlthuend anspricht. Wie so anders Calvin! Aus seinen Zügen ist alles Heitere und Fröhliche verbannt, Ernst und Strenge, Herbigkeit und Härte herrschen in ihm vor, und dieser eisernen Unerbittlichkeit des Charakters entspricht die Unerbittlichkeit seines Denkens, das vor keiner Konsequenz, und wäre sie die furchbarste, zurückschreckt, entspricht das streng Logisch-Methodische, worin er — es mag zugleich eine Eigentümlichkeit des Franzosen sein — die deutschen Reformatoren übertrifft, denen er doch an Tiefe der Spekulation nicht gewachsen ist. Und auch hier ist der Zusammenhang mit dem Gottesbegriff unverkennbar: die bei Zwingli durch den pantheistischen Zug gemilderte Scheidung zwischen Göttlichem und Endlichem ist von ihm rücksichtslos durchgeführt; Gott ist in eine transcendente Höhe gerückt, ihm gegenüber giebt es für den Menschen nur Unterwerfung, Gehorsam, Verzicht auf allen eigenen Willen; in seinem eifersüchtigen Wachen über seiner Ehre, in dem Verlangen, dass alles zu seiner Verherrlichung dienen müsse, erscheint dieser Calvinische Gott dem alttestamentlichen Jehova verwandter als dem Vatergott des Christentums. Und wie hier Göttliches und Menschliches, Endliches und Unendliches auseinandergerissen und dualistisch geschieden sind, so klafft auch in Gott selbst der Gegensatz zwischen Güte und Gerechtigkeit und demgemäss im Menschengeschlecht der Gegensatz zwischen Erwählten und Verworfenen dualistisch

und unvermittelt auseinander. Und so steht schliesslich doch die Prädestinationslehre in ihrer ganzen Härte und Furchtbarkeit im Centrum des Calvinischen Systems, obgleich gewiss auch bei ihm die certitudo salutis, der Wunsch, diese Heilsgewissheit unerschütterlich fest zu gründen, der religiöse Ausgangspunkt seiner protestantischen Überzeugung gewesen ist.

In der Prädestinationslehre ist nun Calvin bekanntlich einen Schritt weiter gegangen als Augustin, Luther und selbst Zwingli. Während diese dem Menschen wenigstens vor dem Fall die Willensfreiheit gelassen hatten und die Prädestination wesentlich nur für den Gefallenen galt, auch die Verwerfung hinter der Erwählung zum Leben mehr oder weniger verschwand, ist nach Calvin schon Adams Fall nicht etwa nur vorausgesehen, sondern voraus bestimmt, und der Erwählung zum Leben bei den einen entspricht die Verwerfung und Vorausbestimmung anderer zur ewigen Verdammnis. Wenn er aber sagt: lapsus est primus homo, quia Dominus ita expedire censuerat: cadit Dei providentia sic ordinante: sed suo vitio cadit,[1] so haben wir schon in Adam die Schwierigkeit, die dann die ganze Anschauungsweise Calvins durchzieht: das Rätsel, wie sich die auf absoluter göttlicher Willkür beruhende Prädestination vertragen soll mit menschlicher Zurechnung und sittlicher Verantwortung,

[1] Institutio christianae religionis III, c. 23, 8. Die Institutio, Calvins dogmatisches Hauptwerk, ist auch die Hauptquelle für seine Ethik. Im dritten Buch befassen sich die cap. 6—10 speziell mit ethischen Fragen (c. 6: de vita hominis Christiani; c. 7: de abnegatione nostri; c. 8: de crucis tolerantia; c. 9: de meditatione futurae vitae; c. 10: quomodo utendum praesenti vita), andere Abschnitte mehr gelegentlich, aber nicht weniger eingehend. Von den polemischen und organisatorischen Schriften Calvins nachher. Dass Lobstein, die Ethik Calvins in ihren Grundzügen entworfen. Strassburg 1877 aus den Predigten und Homilien Calvins, die er benutzt hat, wesentlich Neues geschöpft habe, kann ich nicht finden, obgleich die von ihm beigebrachten Stellen zum Teil dankenswerte Ausführungen dessen bringen, was Calvin sonst gelehrt hat; cfr. auch Calvin als Prediger von A. Krauss, in Bassermann's Zeitschrift f. prakt. Theologie 1884. — Neben Lobstein handelt auch Schweizer in dem oben S. 463, Anm. zitierten Aufsatz von der Ethik Calvins.

ist auf diesem Standpunkt schlechterdings nicht zu lösen. Weder der Versuch zwischen Gebot und Willen Gottes zu unterscheiden noch die Behauptung, dass Gott auch im Bösen nur das Gute und das Böse nur um des Guten willen wirke und wolle, während der Mensch am Bösen als solchem seine Lust habe und es als Böses wolle, hilft darüber hinweg: immer ist doch schon im Menschen das Böse vorausgesetzt, wenn er dafür schuldig erklärt werden soll, und so könnte höchstens die Annahme helfen, dass das Böse nichts anderes als die von Gott abgewandte endliche Seite des Menschen sei; das stimmt aber nicht zu der strengen und ernsten Auffassung Calvins vom Bösen, von Sünde und Schuld; und so bleibt in der That nur der unerforschliche und souveräne Wille Gottes übrig, der zur Verherrlichung seines Namens als des Gerechten die Verdammnis der Verworfenen, als des Barmherzigen die Beseligung der Erwählten bedarf, ohne dass der Mensch nach dem Warum zu fragen ein Recht hätte.

Aber — und hier schliesst sich Calvins Sittenlehre an — ist die Prädestinationslehre nicht sittlich bedenklich? lähmt sie nicht, wie sie die menschliche Zurechnung und sittliche Verantwortlichkeit aufzuheben scheint, so auch allen Eifer im Guten, alles sittliche Streben und macht alle sittlichen Ermahnungen und sittlichen Gebote wirkungslos und überflüssig? Solche Einwürfe wurden schon zu Calvins Zeit von seinen katholischen und libertinischen Gegnern des öfteren erhoben und machten Calvin in der Theorie und noch mehr in der Praxis viel zu schaffen. Auch könnte man meinen, die Leidenschaftlichkeit und Schärfe, womit er sich gegen die Gegner kehre, beweise seine Verlegenheit diesen Vorwürfen gegenüber. Das wäre jedoch kaum richtig: sondern in der That hielt es Calvin für ganz unmöglich, solche Konsequenzen aus der Prädestinationslehre zu ziehen, so wie er sich dieselbe dachte, und daher kann er in diesen Einwürfen nichts als Böswilligkeit und Verstocktheit sehen. Die guten Werke — über diese Kategorie kommt auch er nicht hinaus — sind für den Erwählten ganz notwendig: Gott ist ihm ja vor allem im alttestamentlichen Sinn der Heilige, und darum betont er, dass der Zweck der Erwählung selbstverständlich der sei,

dass auch die Erwählten heilig seien wie er. Und überdies sieht er wie Zwingli im sittlichen Leben das Zeichen und Unterpfand der Erwählung; wer so sprechen könne, wie jene Gegner, der zeige eben damit, dass er nicht erwählt sei. So wenig die sittlichen Ermahnungen, die Predigt des Gesetzes überflüssig sei, da ja durch sie erst die Berufung zu stande komme, an welche die Erwählung gebunden sei, so wenig seien die sittlichen Früchte überflüssig, weil durch sie die Erwählung erst sichtbar, somit auch dem Erwählten selbst erst sichtbar und gewiss werde.

Dass aber die Berufung durch die Predigt als Bedingung der Erwählung angesehen wird, beruht auf dem streng kirchlichen Standpunkt Calvins, auf dem das Heil des Einzelnen davon abhängt, dass er ein Glied der Gemeinde wird; denn da Christus, das Haupt derselben, die Fülle alles Heils in sich schliesst, so gilt: extra hanc ecclesiam et hanc sanctorum communionem nulla est salus. [1] Wohl ist der Glaube auch für Calvin Sache des Einzelnen, und der Gedanke, dass der Glaube die Wurzel der guten Werke sei, fehlt auch bei ihm nicht; und ebensowenig die prinzipielle Bedeutung des Glaubens, der uns erst vor Gott gerecht machen müsse, wenn Gott unsere Werke als gute anerkennen solle. Diesem rechtfertigenden Glauben tritt aber hier mit aller Energie der Begriff der Busse zur Seite, welche dem Glauben nicht voran, sondern Hand in Hand mit ihm geht und hereinverlegt wird in das spezifisch christliche Leben. Der sincerus seriusque dei timor, die Traurigkeit über die Sünde, die mortificatio des alten Menschen sind nicht die ganze Busse, sondern nur Teile von ihr; vielmehr liegt auf der positiven Seite der vivificatio, der Erneuerung des Lebens das Hauptgewicht. [2]

---

[1] Auf diese Stelle aus der ersten Ausgabe der Institutio vom Jahre 1536 hat, soviel ich weiss, zuerst Ritschl, die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. I, S. 194, Anm. 73 aufmerksam gemacht und damit die Lehre Calvins vom Glauben und der Rechtfertigung ins rechte Licht gerückt. Ritschl's Werk enthält übrigens in seinem 1. und 3. Band eine Reihe feiner Bemerkungen auch über Calvins Sittenlehre.

[2] Am kürzesten Institutio III, c. 3, 5: poenitentiam esse veram

Diese wird uns aber nur zu Teil durch die Teilnahme an Christus, dadurch dass wir durch den heil. Geist Christus als dem Haupt angegliedert werden. So kann die Erneuerung des Menschen, die sanctificatio nur verwirklicht werden innerhalb der Kirche, in ihr liegt die Aufgabe des christlichen Lebens.

Sehen wir aber davon noch ab und bleiben beim Einzelnen, so hört natürlich auch der Gerechtfertigte und Wiedergeborene nicht auf, Sünder zu sein, und so geht die mortificatio veteris hominis bei ihm noch fort, und darauf beruht, wie bei Luther, wenigstens zum Teil die Wirksamkeit und Bedeutung des Gesetzes. Doch tritt dieser Gebrauch des Gesetzes, wornach uns dasselbe von unserer Sünde und ihrer Verdammlichkeit überführt, bei Calvin in den Hintergrund: das Evangelium hat den Fluch des Gesetzes aufgehoben und an seine Stelle die christliche Freiheit treten lassen. Und ebenso ist die Bedeutung des Gesetzes als eines Zügels für die Gottlosen, durch den die äussere Ordnung gewahrt wird, eine mehr nebensächliche. Tertius usus, qui et praecipuus est et in proprium legis finem propius spectat, erga fideles locum habet. Und dieser pädagogische und ethische Gebrauch des Gesetzes besteht darin, den Wiedergeborenen den Willen Gottes mitzuteilen und sie ihn täglich besser verstehen zu lehren und zugleich Antrieb und Ermunterung zu seiner Erfüllung zu werden.[1] Freilich gehört es zur christlichen Freiheit, dass man diesen göttlichen Willen freiwillig, mit Lust und Liebe und ungezwungen erfüllt; aber um das thun zu können, muss man ihn doch kennen, und dazu eben dient das Gesetz, wie es im Dekalog enthalten ist; und nicht nur kennen lehrt uns das Gesetz den Willen Gottes, sondern es ist auch in der Form, wie es uns entgegentritt, ein mächtiger Impuls zu sittlicher Thätigkeit. Daher der grosse Wert, den der Dekalog für Calvin hat: ihn auszulegen, an ihm die christliche Pflichtenlehre darzustellen, liess er sich immer aufs neue angelegen sein. Die zehn Gebote gelten also auch

ad Deum vitae nostrae conversionem, a sincero serioque Dei timore profectam, quae carnis nostrae veterisque hominis mortificatione et spiritus vivificatione constet.

[1] Institutio II, c. 7, 12.

im Neuen Testament noch, und es ist nicht so, als ob Christus zu denselben etwa die sogenannten consilia hinzugefügt hätte: über diese urteilt Calvin sehr vernünftig, das seien individuelle Gebote, die nur für den gelten, an den sie gerichtet seien, für diesen seien es aber in der That Gebote, keine blossen Ratschläge gewesen. Übrigens seien ja auch jene scheinbar einfacheren Gebote für den Menschen ohne Gnadenhilfe ebensowenig zu erfüllen, wie die praecepta der Katholiken. Freilich findet auch er wie Luther in den zehn Geboten die rechte Gesinnung mit eingeschlossen; und diese richtige Gesinnung sieht Calvin entsprechend seinem Gottesbegriff, wornach Gott über die Menschen unendlich erhaben, diese ihm gegenüber nichts sind, vor allem im Gehorsam, in der Selbstverleugnung (abnegatio nostri): sich selbst Gott zum Opfer bringen, auf allen eigenen Willen verzichten, bei allem, was wir denken, reden und thun, nur seine Ehre im Auge haben, das ist die rechte christliche Gesinnung, der wahre und allein richtige Gottesdienst, wie er das in den Predigten sur le sacrifice d'Abraham besonders eindringlich ausgeführt hat. Und hier liegt der tiefste Unterschied der heidnischen Sittlichkeit von der christlichen, dass dort diese Gesinnung aufrichtiger Demut und selbstlosen Gehorsams fehlt; daher findet Calvin in den scheinbaren Tugenden der Heiden keine echte Tugend, weil es diesen nur um ihre eigene und nicht um die Ehre Gottes zu thun ist; bei ihnen ist die ambitio die Triebfeder des gut Handelns, wogegen beim Christen die abnegatio die tragende Gesinnung sein muss. Und zwar zeigt sich dieselbe Gott gegenüber gemäss der ersten Tafel des Gesetzes als pietas, und dem Nächsten gegenüber, entsprechend den Geboten der zweiten Tafel, als iustitia. Der Höhepunkt dieser Tugend aber ist das Tragen des Kreuzes, über das Calvin so schön und teilweise aus den Erfahrungen seines eigenen vielgeplagten, vielgequälten Lebens heraus gehandelt hat. Wie aber die christliche Selbstverleugnung verschieden ist von der heidnischen ambitio, die nur ihre eigene Ehre sucht, so darf auch die christliche Geduld im Leiden nicht verwechselt und identifiziert werden mit der stoischen Apathie und dem stoischen Fatalismus: der

Christ unterdrückt die Schmerzempfindung nicht, sondern sieht in dem Übel, sofern es ein gottgewolltes und -gewirktes ist, ein wenn gleich schmerzhaftes, aber gutgemeintes und heilsames Mittel zu unserer sittlichen Erziehung und Förderung. Überdies liegt darin zugleich die Beziehung zum Haupt der Gemeinde, zu Christus, sofern wir als Glieder jener und damit auch als seine Glieder mit ihm leiden und leiden, wie er gelitten hat. Und zu den Tugendmitteln in diesem Sinn gehört vor allem auch das Gebet: nicht nur ist es der Ausdruck der Gemeinschaft mit Gott, nicht nur ist es ein Schutzmittel gegen alle Anfechtungen und Versuchungen, sondern es ist vor allem eine Übung des Glaubens, ein Zeichen und eine Förderung der Selbstverleugnung und Demütigung, der Geduld und des aufrichtigen Gehorsams gegen Gott.

Was dann die einzelnen Gebiete der sittlichen Bethätigung betrifft, so hat Calvin ebenso klar wie Luther und systematischer als dieser den Begriff des Berufs (vocatio) erfasst und festgestellt: sittlich bethätigen kann und soll sich jeder in dem Lebenskreis, zu dem er berufen und in den er hinein gestellt ist; das ist der Posten, auf dem man solange ausharren muss, als Gott es zu seinem Ruhm für besser hält. Wie Luther findet er hierin ein Hauptmoment des Gegensatzes gegen die katholische Lehre von der Überverdienstlichkeit der guten Werke und der höheren Vollkommenheit des asketischen und mönchischen Lebens. Indem sich der Mensch seinem Beruf hingiebt, thut er das ihm von Gott Verordnete und erfüllt den wahren Gottesdienst; freilich kommt es dabei nie zur Vollkommenheit, und der Trost, dass Gott die unvollkommenen sittlichen Leistungen nachsichtig beurteilen werde, hat doch etwas sittlich Bedenkliches, wenn der Begriff der guten Werke an die Stelle eines Ganzen immer nur die unendliche Aufgabe eines unbestimmten Vielerlei treten lässt.[1]

Aus dieser Anschauung Calvins vom sittlichen Beruf ergiebt sich für seine Auffassung von der Ehe zunächst, dass er sie wie alle andern Reformatoren hoch hielt und

[1] Institutio III, c. 9, 4., c. 10, 6. IV, c. 13, c. 20.

nichts von einem besonderen Vorzug des Cölibats wissen wollte. Daneben findet sich freilich auch bei ihm noch jene Ansicht, dass das ehliche Leben ein Schutz gegen Unkeuschheit sei, und eine nicht zu verkennende persönliche Vorliebe für das ehelose Leben: virginitas, sagt er, virtus est non contemnenda; sed quoniam aliis negata est aliis nonnisi ad tempus concessa, ad matrimonii subsidium se conferant, ut ita suae vocationis gradu castitatem colant.[1] Dass er die Ausschreitungen der Libertiner, welche die gewöhnliche Art der monogamischen Ehe als fleischliche verwarfen und dafür die „spirituelle" Geschlechtsgemeinschaft in Form der freien Liebe predigten, entschieden bekämpfte, versteht sich von selbst. Von einer solchen „Freiheit" wollte er nichts wissen; denn solche Zügellosigkeit musste Ärgernis erregen.[2] Dagegen gilt noch immer der Dekalog mit seinem siebenten Gebot.

Von besonderer Wichtigkeit ist dann weiter natürlich die Anschauung Calvins vom Staat, von der Kirche und vom Verhältnis beider zu einander. Zunächst scheint er einer abstrakten Scheidung und Trennung das Wort zu reden, wenn er der Kirche die Sorge für die Seele, den inneren Menschen, das ewige Leben zuweist, während der Staat und das weltliche Regiment es mit dem äusseren Leben und der bürgerlichen Gerechtigkeit zu thun habe. Dabei ist übrigens der Anteil der Christen am Staatsleben und an den obrigkeitlichen Ämtern durchaus berechtigt und, wo die vocatio dazu da ist, sittliche Pflicht. Und da die Obrigkeit von Gott eingesetzt und ihr das Recht des Schwertes zum Strafen und Krieg führen gegeben ist, so besteht die Pflicht auf Seiten der Unterthanen auch in diesen Punkten im Gehorsam gegen dieselbe; Calvin verlangt die strengste Unterordnung und will selbst schlechten Fürsten gegenüber kein Recht der Revolution und Opposition zugestehen, ausser wo populares

[1] Institutio II, c. 8, 42 in der Auslegung des Dekalogs.

[2] Zu diesem ganzen Abschnitt sind die polemischen Schriften: Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins qui se nomment spirituelz (1545) im 35. Band des corpus Reformatorum und de scandalis quibus hodie plerique absterrentur, nonnulli etiam alienantur a pura evangelii doctrina (1550) ibid. Bd. 36 zu vergleichen.

magistratus eingesetzt sind ad moderandam regum libidinem,[1] wie in Sparta die Ephoren oder, könnten wir im Gedanken an die spätere Entwicklung der reformierten Kirche hinzusetzen, wie in England das Parlament. Nun haben aber auch die Obrigkeiten und Fürsten ihrerseits Pflichten, und zwar nicht nur der zweiten Tafel des Dekalogs gemäss gegen ihre Unterthanen, Hirten ihres Volkes, Hüter des Friedens, Verwalter der Gerechtigkeit, Richter der Unschuld zu werden, sondern auch nach der ersten Tafel Pflichten gegen Gott. Und während das Verhältnis des Staates zur Kirche zunächst das rein negative zu sein schien, dass der Staat nichts darein reden dürfe in Glaubenssachen, wobei dann freilich für die Unterthanen der Konflikt entstehen kann, dass sie Gott mehr zu gehorchen haben als den Menschen, so ergiebt sich nun auch eine positivere Seite der Sache: die Obrigkeit muss auch für die Ehre Gottes besorgt sein und daher alles, was diese schmälern und kränken könnte, unnachsichtlich beseitigen und bestrafen, muss also einschreiten gegen notorisch Unsittliche, gegen Gotteslästerer und Ketzer. Und wie das Calvin in Praxis umsetzte, das wissen wir aus der Geschichte des unglücklichen, wenngleich von Schuld nicht freien Servet. Gerade auf dem Boden der Kirchenzucht berühren sich Staat und Kirche in durchaus positiver Weise. Während jene für Luther kaum mehr als ein frommer Wunsch geblieben ist, zumal da er die Abneigung seiner Deutschen kannte, sich disciplinieren zu lassen und auf ihre individuelle Freiheit zu verzichten, hat der Franzose Calvin, zunächst theoretisch, neben Wort und Sakrament als Kennzeichen der wahren Kirche die Kirchenzucht gestellt und ihr namentlich auch die Sorge für die Reinheit der Lehre zugewiesen. Und was er so theoretisch gelehrt hat, das hat er dann in seiner Genfer Kirche praktisch durchgeführt.

3. Damit kommen wir auf Calvin's Schöpfung in Genf. Calvin war nicht nur religiöser Reformator, nicht nur systematischer Dogmatiker, nicht nur Sittenprediger und Sittenlehrer, sondern

---

[1] Institutio IV, c. 20 handelt de politica administratione; § 31 spricht Calvin von diesen populares magistratus.

er war zugleich und vor allem der grosse kirchliche und politische Organisator Genfs: was er in der Theorie lehrte, das machte er hier zur That und Wahrheit. Mit der Umwandlung aus einer katholischen in eine protestantische Stadt war Genf's Bürgerschaft nicht auch sofort eine innerlich andere geworden. Im Gegenteil hatte in der Zeit der politischen und religiösen Kämpfe „die allgemeine Zerfahrenheit und Demoralisation der Gesellschaft in Genf einen bedenklichen Grad erreicht“, und das Wort der Freiheit, das alle auf den Lippen trugen, diente nur dazu, die Emanzipation des Fleisches zu rechtfertigen; Arm und Reich, Alt und Jung gab sich dieser neuen Freiheit, die in Wahrheit Zügellossigkeit und Frechheit war, mit vollen Zügen hin, und die meisten von den zugewanderten Flüchtlingen aus aller Herren Ländern, namentlich aus Frankreich, waren ebenfalls kein Gewinn für die Hebung der Moral und Ordnung in der Stadt. In diese Zustände trat nun Calvin hinein, und unter den aufreibendsten Kämpfen und nicht ohne Rückschläge gelang es ihm, die verweltlichte und desorganisierte Gesellschaft sittlich umzugestalten, die libertinistische Richtung zu beseitigen und aus der meisterlosen Republik eine Theokratie zu machen, deren Haupt in Wirklichkeit er selber war. Um aber die sittliche Reorganisation durchzuführen, Kirchenzucht zu üben und so das Volk zur Heiligkeit zu erziehen, die der Endzweck dieser theokratischen Institutionen war, bedurfte er eines Organs. Und so wird denn alsbald nach der Rückkehr Calvins aus seiner kurzen Verbannung durch die „Ordonnanzen“ [1] das Konsistorium eingerichtet, welches die Durchführung der kirch-

[1] Die verschiedenen Entwürfe und Redaktionen dieser „Ordonnances ecclésiastiques“ finden sich abgedruckt im 38. Band des corpus Reformatorum. Über Calvins praktische Thätigkeit, über sein Leben und Wirken überhaupt handelt ausführlich Dr. E. Stähelin, Johannes Calvin, Leben und ausgewählte Schriften. Elberfeld 1863. 2 Bände. Ebenso F. W. Kampschulte, Johann Calvin, seine Kirche und sein Staat in Genf, von dem leider nur der 1. Band (1869) erschienen ist; er nimmt namentlich auch auf die Veröffentlichungen der beiden Galiffe Rücksicht. Endlich sei auch noch auf den Artikel „Calvin“ in Herzog's Realencyklopädie (von Herzog selbst) und auf Baur's Kirchengeschichte verwiesen.

lichen Disciplin bewerkstelligen sollte: seine Mitglieder mussten schwören, dass sie alle Abgötterei und Gotteslästerung, Ausschweifungen und alles, was der göttlichen Ehre und der evangelischen Reformation widerstreite, verhindern, und dass sie jede ungehörige Handlung zur Anzeige bringen wollen, damit die Stadt in guter Ordnung und in der Furcht Gottes erhalten werde. Sie waren also Aufseher über das Leben der Gemeindeglieder, und hatten als einzelne das Recht, die Fehlenden zu ermahnen und zurechtzuweisen. Half das nichts, so schritt das Kollegium als solches ein, wurde aus einer Aufsichtsbehörde ein Gerichtshof und hatte dann einerseits das Recht zu rügen, oder, wenn das nicht genügte, als Hauptmittel den Bann. Dabei — und hier vermischt sich kirchliche und staatliche Gewalt — musste die weltliche Obrigkeit dieser kirchlichen Behörde ihren Arm leihen, musste Geldstrafen und Freiheitsentziehung verhängen, den Bann exekutieren und schliesslich selbst die Todesstrafe, dazu noch meist durch körperliche Züchtigung geschärft, vollziehen lassen. Und zwar griff Calvin — denn er war das Haupt dieses Kollegiums, wie er in Wirklichkeit auch die politischen Korporationen beherrschte — in die intimsten Gebiete der Sitte und Sittlichkeit ein: nicht nur notorische Trunkenbolde oder Hurer wurden aufs härteste gestraft, sondern sogar das unschuldigste Vergnügen wurde verboten, Theater und Wirtshäuser geschlossen, Tanz und Spiel aller Art verpönt, ja selbst die Kartenfabrikation untersagt, das Singen leichtfertiger Lieder, frivole oder auch nur kecke Äusserungen aufs härteste gebüsst, Müssiggänger zur Arbeit gezwungen und dem früher herrschenden Luxus entgegen über die Kleidung und den Putz der Frauen sowie über die Anzahl der Gerichte bei Schmausereien die genauesten Vorschriften erlassen.

Dem allem gegenüber mag wohl ab und zu ein Wort von Calvin zu finden sein, aus dem man auch bei ihm auf eine gewisse Anerkennung der Kunst und der Schönheit des Daseins schliessen kann; ja selbst das zum Vergnügen Dienliche will er in der Theorie nicht ganz verwerfen, da es ja Gott geschaffen habe. Aber seine Praxis ist doch nicht weniger „inhuman", als die Lehre der von ihm getadelten Philosophen, welche

nur das zum Leben Notwendige gelten lassen wollen;[1] und insofern ist der Vorwurf gegen die ausschliesslich negative, einseitig asketische Richtung der Calvin'schen Sittenlehre nicht ohne Berechtigung: wer so dualistisch wie er das Göttliche und Menschliche aus einander reisst und das irdische Leben als verschwindendes Moment dem ewigen gegenüber auffasst, der muss zu asketischen Anschauungen kommen, und weltflüchtig genug klingen in der That manche pessimistischen Äusserungen Calvins;[2] auch ist die besondere Betonung der negativen Tugenden der Selbstverleugnung, der Geduld im Leiden, der sobrietas eben dahin zu rechnen. Und doch bildet gerade die Praxis Calvins als solche ein Gegengewicht gegen die allzu negative Richtung seiner Moral: nicht um Verklärung freilich, wohl aber um energische Umgestaltung des irdischen Lebens in Kirche, Staat und Haus ist es ihm zu thun, und dies wurde mit eiserner Konsequenz, mit unnachsichtlicher Strenge und Grausamkeit und unter Bächen von Blut ins Werk gesetzt. Mit Zwang und Gewalt wurde in Genf protestantische Sittlichkeit ins Leben und in die Wirklichkeit eingeführt. Das widerspricht freilich dem protestantischen Prinzip der Freiheit, das war ein Zurücksinken vom Evangelium zum Gesetz, aus dem neuen ins alte Testament, das war die Aufrichtung einer neuen Hierarchie an Stelle der päpstlichen. Und in der That, an mittelalterlich-katholische Institutionen, an die Regeln der franziskanischen Tertiarier, an Inquisition und bischöfliche Jurisdiktion erinnerte diese protestantische Theokratie, oder noch weiter zurück an alttestamentliche Vorbilder, auf die sich Calvin mit Vorliebe beruft, an Lykurg und Drakon, an die römische Censur und an den harten Geist

---

[1] Institutio III, c. 10, 3: facessat ergo inhumana illa philosophia quae dum nullum nisi necessarium usum concedit ex creaturis, non tantum maligne nos privat licito divinae beneficentiae fructu sed obtinere non potest nisi hominem cunctis sensibus spoliatum in stipitem redegerit. Sed, fügt er gleich hinzu, non minus diligenter altera ex parte occurrendum est carnis libidini. cfr. hiezu auch Lobstein a. a. O. S. 107 ss.

[2] cfr. das ganze c. 9 des 3. Buchs der Institutio: de meditatione futurae vitae, dessen Thema praesentis vitae contemptus ist!

der Stoa. Alles das ist wahr und jeder Vorwurf berechtigt, solange man sich allein auf dem Boden der Theorie bewegt und an ihr die Praxis misst und beurteilt. Aber wenn man die Wirkungen ansieht, so stellt sich die Sache doch wesentlich günstiger: nicht nur Genf selbst wurde durch diese Calvinische Härte vor sittlicher Fäulnis und politischer Auflösung bewahrt, sondern der ganze Protestantismus wurde durch sie gerettet; im Luthertum drohte die protestantische Freiheit in Weichlichkeit und Zerflossenheit auszuarten, und von Wiedertäufern und Libertinern wurde sie zu skandalösen Ausschweifungen missbraucht und bot dadurch den Gegnern willkommene Blössen. Jenem gegenüber war daher die stramme Zucht der Genfer Kirche berufen, der neuen Bewegung Stahl und Eisen zuzuführen und die Nerven ihrer Anhänger zu stärken zu zähestem Widerstand; und diesen gegenüber war die Sittenstrenge Calvins das beste Mittel, das Ärgernis gründlich auszurotten und zu beseitigen.

Und was für Leute hatte die katholische Kirche dem Protestantismus übergeben? lauter Menschen, die reif waren zur Freiheit? wahrlich nicht. Wo aber diese Reife fehlt, da giebt es nur ein Mittel, die Erziehung zur Freiheit durch die strengste Unterordnung unter das Gesetz. So wenig wir dem Katholicismus in seinen Anfängen das Recht zur Erziehung der heidnischen Völker auf seine Weise streitig machen dürfen, so wenig braucht sich der Kalvinismus sein Recht streitig machen zu lassen, wenn er es für nötig fand, das verkommene und zuchtlose katholische Volk in die harte Schule einer sittlichen Erziehung zu nehmen. Und endlich stand ja dieser Katholicismus selbst, nachdem er einige Jahre unterlegen zu sein schien, aufs neue gewappnet und entschlossen da, das verlorene Gebiet wieder zu erobern. Da bedurfte es einer guten Wehr und Waffen, bedurfte es geschulter Krieger und einer tüchtigen Führung, und gerade vom Gegner konnte man lernen, wie man sich zu organisieren und zur straffsten Einheit zusammenzuraffen habe; unterschied man sich doch in allem übrigen deutlich genug von einander. Und so hat es der Protestantismus Calvin und dem Geist, den er gepflanzt hat, zu danken, dass es ihm in dem Kampf, der

nun entbrannte, nicht an entschlossenen Führern und nicht an tüchtigen Soldaten fehlte; der zähe Widerstand gegen den Jesuitismus ging nicht von lutherischer, sondern von reformierter Seite aus, und in den Ländern kalvinischer Observanz wurden die ersten und folgenreichsten Siege erfochten. Man mag darum diesen herben Kalvinismus unschön, man mag seine Sittlichkeit rauh und gewaltsam, negativ und asketisch, nüchtern und prosaisch finden wie seinen dürftigen, schönheitsarmen Kultus, man mag dieselbe gesetzlich und alttestamentlich, mag ihre Handhabung mittelalterlich und hierarchisch schelten —, Ein Verdienst wird man ihm darum doch nicht absprechen dürfen, das Verdienst, den Protestantismus gerettet zu haben. Und weil der sittliche Geist, wie ihn Calvin auf die Prädestinationslehre gegründet und gepflanzt hat, diese rettende That vollbrachte, so müssen wir ihm dankbar sein, so unsympathisch er uns auch im übrigen entgegentritt. Theoretisch hat diese Moral Unrecht, ja; aber praktisch war sie eine geschichtliche Notwendigkeit. Schwer lastete sie auf den Geistern, die sie knechtete, aber eine Wohlthat war sie für die Welt, der sie den Geist der Freiheit in dieser herben Schale verteidigt und gewahrt hat.

Capitel 10.

Die Ethik der protestantischen Kirche.

Schneckenburger in seiner „vergleichenden Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs“ [1] geht davon aus, dass im Luthertum der Mensch seiner Seligkeit im unmittelbaren Glaubensbewusstsein sicher und gewiss sei, dass also hier die guten Werke lediglich anzusehen seien als die sich von selbst ergebenden Früchte des Glaubens; dagegen seien für den Reformierten die Werke notwendig, sofern das Subjekt nur durch ihre Verrichtung seines Glaubens und damit seiner Erwählung gewiss werde. Die Folge hievon ist natürlich innerhalb der reformierten Kirche eine entschiedenere Betonung der sittlichen Seite des Menschen, welche die Gefahr einer gewissen Veräusserlichung und Gesetzlichkeit in sich schliesst, während in der lutherischen Kirche der sittlichen Richtung gegenüber die religiös-kirchliche in den Vordergrund tritt und damit die Möglichkeit eines toten Formelglaubens und eines gottesdienstlichen Sakramentsmechanismus auf der einen, einer quietistischen Unthätigkeit auf der andern Seite nicht ausgeschlossen ist. Die praktische Martha, mit der man die reformierte Kirche zu vergleichen pflegt, kann banausisch, ihre Züge können männlich streng und trocken

---

[1] Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs von Prof. Dr. M. Schneckenburger. Aus dessen handschriftlichem Nachlasse zusammengestellt und herausgegeben durch Eduard Grüder. 1855. Ich bin übrigens weit entfernt, die oft kühnen und künstlichen Konsequenzen Schneckenburgers in allen Teilen als zutreffend anzuerkennen.

werden, wogegen die lutherische Maria mit ihrer kontemplativen Innerlichkeit das Weibliche weniger leicht abstreift; allein die Schönheit ist nicht immer gepaart mit Stärke, und für die Werkeltagsarbeit des Lebens ist Martha notwendiger und nützlicher als Maria. Doch statt solcher Vergleiche, die immer nur halb wahr sind, thun wir besser, diese Verschiedenheit der beiden Kirchen im einzelnen aufzuzeigen und zwar nach drei Seiten hin: für's erste in ihrer Dogmatik, soweit diese Bezug hat auf das Ethos; für's zweite in den beiderseitigen Versuchen einer wissenschaftlichen Gestaltung der Sittenlehre selbst; und endlich in gewissen Erscheinungen des Lebens auf dem Boden dieser beiden lange Zeit so feindlichen und doch stets auf einander hingewiesenen Schwesterkirchen.

1. Beginnen wir mit der Dogmatik, so sind es zunächst einige Lehrstreitigkeiten innerhalb der lutherischen Kirche, welche uns hier interessieren müssen. An Melanchthons Loci schloss sich der synergistische Streit an. Wie er, so leugneten auch Anhänger von ihm wie Pfeffinger und Strigel die völlige Vernichtung der menschlichen Freiheit und liessen daher bei der Bekehrung des Menschen diesem doch ein wenn auch kleinstes Mass von Mitwirkung übrig. Ihnen gegenüber überspannten die lutherischen Gegner den Begriff der Erbsünde, die ein Flacius geradezu als die Substanz des Menschen bezeichnet, und wollten daher für den Menschen bei dem Werke der Bekehrung so wenig eigene Thätigkeit übrig lassen als einem toten Klotze. Wurde dann auch in der Konkordienformel die „manichäische“ Lehre von der sündigen Substanz des Menschen verworfen, so wurde doch zugegeben, dass der Unwiedergeborene sich nicht nur negativ, sondern geradezu feindselig Gott gegenüber verhalte, und daher der Synergismus Melanchthons und seiner Anhänger verdammt.

Ein weiterer Streit entspann sich über die Frage, ob gute Werke zur Seligkeit notwendig seien oder nicht. Das erstere wollte allerdings auch der Urheber dieses Streites, Major, nicht Wort haben, sondern beschränkte sich darauf, zu sagen, sie seien notwendig ad retinendam salutem, es sei nur eine necessitas coniunctionis, weil sie mit dem Glauben unausbleiblich verbunden seien. Dem gegenüber konnte aber dann

das fanatische Luthertum, wie es Amsdorf vertrat, sogar zu dem Satz kommen, dass gute Werke zur Seligkeit schädlich seien. Hat nun auch die Konkordienformel dieses schlimme Wort eines lutherischen Zeloten abgewiesen und die necessitas ordinis mandati et voluntatis Christi ac debiti nostri zugegeben, so hat sie sich doch auch gegen Major erklärt und alles Gewicht auf den Glauben und die Rechtfertigung fallen lassen und damit die ethische Notwendigkeit der guten Werke ihrem einseitig religiösen Standpunkt gemäss verkannt.

Streitig war ferner auch die Bedeutung des Gesetzes, von dem noch zu Luthers Lebzeiten Agricola behauptete, dass nicht dieses, sondern der Glaube und die Glaubenspredigt des Evangeliums die Busse zu Stande kommen lasse, dass also das Gesetz durch die evangelische Lehre abgethan sei und als im Widerspruch mit der evangelischen Freiheit stehend nicht mehr gelehrt werden dürfe. Der Dekalog gehört aufs Rathaus! An den Galgen mit Mose! konnte man aus dem Munde solcher Antinomisten hören. Der Gläubige, lehrte einer von ihnen, stehe über dem Gesetz und über allem Gesetzesgehorsam und könne gar nicht mehr sündigen. Die Konkordienformel aber hielt solcher Gesetzesstürmerei gegenüber an der Lehre Luthers fest, wornach neben dem usus paedagogicus und politicus des Gesetzes auch der usus didacticus seu normativus für die Wiedergeborenen gelten solle zur Bekämpfung des alten Adams, der noch immer in allen Kräften des Menschen eingewurzelt sei.

Endlich ist hier noch Osiander zu erwähnen, der freilich wegen seines Hangs zu mystischer Schwarmgeisterei auch an anderer Stelle zu nennen sein wird. Er setzte an die Stelle der Rechtfertigung als eines deklaratorischen Aktes die Gerechtmachung, die Heiligung, da Gott den unmöglich für gerecht ansehen und erklären könne, der es nicht auch wirklich sei; diesen Process der Gerechtmachung lässt er dann in mystischer Weise vor sich gehen, indem der im Glauben ergriffene Christus als das Prinzip der Gerechtigkeit in uns Wohnung nimmt und uns dadurch die göttliche Wesensgerechtigkeit selbst eingepflanzt wird. Erst so wird die Eben-

bildlichkeit mit Gott wieder hergestellt, welche schon in Adam auf der Einwohnung Christi beruhte.[1]

Alle diese hier erwähnten Streitigkeiten stellen in ihrem äusserlichen Verlaufe der Unduldsamkeit und Streitsucht lutherischer Theologen ein recht schlimmes Zeugnis aus, und es diente schwerlich zur religiösen Erbauung, jedenfalls nicht zur sittlichen Förderung, wenn die Kirchen vom Gezänke über solche Fragen widerhallten und die Fürsten durch Absetzung, Verbannung, Gefangensetzung und Todesurteile Partei ergriffen. Aber auch inhaltlich weisen dieselben ganz entschieden auf einen schwachen Punkt in der lutherischen Kirche hin: über der Rechtfertigung und dem rechtfertigenden Glauben tritt die Heiligung und das Heiligkeitsstreben entschieden zurück, der sittliche Faktor ist neben dem religiösen verkürzt. Was Ritschl[2] von Osiander sagt: „weil die reformatorische Lehrweise auf ihn den Eindruck machte, als lähme sie die Motive des Guthandelns, bestrebte er sich, durch seine Behauptung reeller Justification die religiöse Befriedigung und den sittlichen Impuls auf Einen Gedanken zu bringen“, gilt ebenso auch von den Synergisten und von Major, und selbst den Antinomisten gegenüber vertritt die lutherische Orthodoxie kein positiv sittliches Interesse. Der Lutheraner hat seine Seligkeit und das Bewusstsein davon unmittelbar im Glauben; dieser kann freilich klein und schwach werden, aber die Stärkung findet er dann im Wort und Sakrament, und so bleibt der ganze Prozess wesentlich religiös: Christus in uns ist nur ein Moment des Trostes und der Hoffnung, nicht der thätige, uns zum sittlichen Handeln treibende; dieser Antrieb zum sittlichen Handeln ist im Luthertum zu schwach und daher ist die Gefahr des Quietismus, der sittlichen Indifferenz

[1] Über Osiander speziell siehe A. Ritschl, die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 1, S. 224 ss. Weiter verweise ich für die Geschichte aller dieser Streitigkeiten auf Baur's Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, Band 3, auf Landerer's Vorlesungen über Dogmengeschichte (Manuskript) und auf J. A. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, besonders in Deutschland. München 1867.

[2] Ritschl a. a. O. S. 236.

so gross. Ganz freilich fehlt jener Antrieb nicht: der alte Mensch lebt auch im Wiedergeborenen noch fort und ihn gilt es immer neu zu überwinden; aber damit ist die sittliche Thätigkeit des Menschen wesentlich nur auf ihn selbst gerichtet, nicht nach aussen. Und so gelten auch das Gesetz und seine Vorschriften nur diesem alten Menschen in uns: wie es vor dem Glauben seine Wirkung that, um die Busse hervorzubringen, so wirkt es auch im Gläubigen nicht positiv regelnd und normierend, sondern wesentlich nur negativ gegen das Fleisch. Das progressive Element fehlt, und an seiner Stelle kommt lediglich die negative Seite der Unterdrückung und Bekämpfung zu ihrem Recht, womit wohl auch das katholisierende Institut der lutherischen Beichte zusammenhängt. Ja das Luthertum hat geradezu eine gewisse Scheu und Angst vor allzugrosser Heiligkeit, als ob diese zum Hochmut und zur Sünde führen könnte. Daher glaubt der Lutheraner auch an die Verlierbarkeit des Heils, das dann freilich wiedergewonnen, aber nur durch die göttliche Gnade, nicht durch eigene Kraft wiedergewonnen werden kann. Zeigt sich auch hier ein gewisses ethisches Moment, die Furcht vor geistigem Hochmut und allzu grosser Sicherheit, so ist es doch vor allem das religiös-christliche Interesse, das Sündenbewusstsein in seiner vollen Tiefe und das Gnadenbewusstsein in seiner ganzen Höhe, welches wie überall so auch hier das Ethos zurückdrängt und in die zweite Linie verweist.

2. Aus dieser vorwiegend religiösen Anschauung des Luthertums ergiebt sich zunächst für die Dogmatik, dass in ihrem Aufbau die Lehre von der successiven Entfaltung des Lebens der Gerechtfertigten verkümmert ist: weil der Schwerpunkt auf die Rechtfertigung durch den Glauben fällt, tritt die Lehre von der Heiligung zurück, auf die guten Werke wird nicht reflektiert, da sie als die selbstverständlichen Früchte des Glaubens keines besonderen sittlichen Impulses und keiner sie regelnden Gesetzesnorm bedürfen. Und entsprechend diesem quietistisch-innerlichen Zug des Luthertums folgt dann von selbst, dass auch zu einer eigenen und freien Gestaltung der Ethik unabhängig von der Dogmatik zunächst kein Bedürfnis vorlag. Immerhin fehlt es an solchen Versuchen

nicht ganz, aber — es ist das bezeichnend — sie knüpfen an Melanchthon an, in dessen Synergismus zunächst allein der moralische Impuls gefunden werden konnte. Noch vorher allerdings ist ein Nürnberger Ethiker zu erwähnen, Thomas Venatorius, auf den Schwarz[1] aufmerksam gemacht hat. Seine Bearbeitung der Ethik ist offenbar auf den Einfluss Osianders zurückzuführen, da sie aus einer Zeit stammt, wo er, als Amtsgenosse desselben in Nürnberg, mit demselben noch aufs engste befreundet war. Seine Schrift de virtute christiana libri tres stammt aus dem Jahr 1529 und steht somit noch mitten im ersten Werdeeifer der reformatorischen Begeisterung, greift daher auch wie kaum eine spätere protestantische Ethik mitten hinein in das Centrum der Bewegung: der Glaube war das *δός μοι πoῦ στῶ*, womit die Welt des Katholizismus aus den Angeln gehoben wurde; der Glaube war auch für diesen ersten protestantischen Ethiker die christliche Tugend, in der einerseits die Erkenntnis Gottes und andererseits der demütige Geist der Liebe enthalten ist. Als solche ist diese virtus fidei officiosa, ist bonitas, ist reich an Früchten der Liebe. Ihre Kraft schöpft sie vor allem aus dem Gebet, welches von Barmherzigkeit und Liebe, den Zeugnissen des Glaubens, begleitet sein muss. Denn der Dank für die göttliche Gnade führt zu der Liebe zu Gott, welche nicht lohnsüchtig auf die Vergeltung gebaut werden darf, sondern Gott wirklich um seiner selbst willen lieben muss. Weiterhin fasst Venatorius dann die christliche Tugend zusammen unter dem Namen der rectitudo, den er dem Begriff der iustitia vorzieht und auch vom honestum unterscheidet, das mehr nur das Negative zu der positiven Tugend der rectitudo zu sein scheint, während das rectum die richtige

---

[1] Thomas Venatorius und die ersten Anfänge der protestantischen Ethik im Zusammenhange mit der Entwickelung der Rechtfertigungslehre. Von Dr. J. C. E. Schwarz in Jena. Theologische Studien und Kritiken Jahrg. 1850, Heft 1, S. 79—142. Ich muss mich auf die hier gegebene Inhaltsangabe der Schrift des Venatorius von Schwarz berufen, da das von ihm benutzte Exemplar des seltenen Buches als Eigentum der Bibliothek des protestantischen Seminars in Strassburg inzwischen verbrannt ist.

Mitte in allem einhält. Sodann werden die vier Kardinaltugenden aus dem Glauben abgeleitet, durch den sie erst wirkliche Tugenden werden. Im zweiten Buch verliert sich der Verfasser in dogmatische Streitfragen, während er im dritten zum Glauben als dem actus boni zurückkehrt, ihm Hoffnung und Liebe zur Seite stellt und in mystischer Weise die Vereinigung der Seele mit Gott beschreibt; der kontemplativen Richtung, die er hier einschlägt, hat er im zweiten Buch die mehr praktische Seite — sein Leben reich zu machen an guten Werken — vorangehen lassen.

Diese Ethik leidet freilich schon äusserlich betrachtet an manchen Mängeln: Exkurse über die christliche Freiheit, vor deren Missbrauch er warnt, über die Gütergemeinschaft, die er bekämpft, über die misericordia und dgl. unterbrechen den planen Zusammenhang, der ohnedies kein ganz strenger ist; und ebenso fehlt die äusserliche Zusammenstellung der Kardinaltugenden mit den drei christlichen sowenig als bei den Scholastikern. Aber der Wille wenigstens ist da, als die christliche Tugend den Glauben zu begreifen und ihn zum Prinzip des ganzen christlichen Lebens zu machen. Dabei ist, wie gesagt, der Einfluss Osianders unverkennbar: nur weil diesen Nürnbergern der rechtfertigende Glaube wesentlich ein Ergreifen des Gerechtigkeitsprinzips war, die Rechtfertigung selbst nicht bloss deklaratorische Bedeutung hatte, konnte dieser kräftige Vorstoss nach der Seite der Ethik hin gemacht werden; weil aber die Osiandrische Richtung unterlag, so blieb dieser Versuch vereinzelt.

Denn anders geartet sind die Bearbeitungen der Sittenlehre, die sich an Melanchthon und seine synergistisch-aristotelische Moral anschliessen. Nach seinem Vorgang baute man die Ethik, namentlich im Einzelnen und Speziellen, wesentlich auf den Dekalog. Dahin gehört vor allem der Versuch von David Chytraeus, regulae vitae aus dem Jahr 1554. Schon der zweite Titel: virtutes omnes iuxta seriem praeceptorum decalogi distributae et methodice explicatae zeigt, um was es sich hier handelt. Zuerst wird ein zwölffacher Nutzen des Gesetzes aufgeführt, darunter auch der, dass es sei regula vitae piorum, und darauf folgen nach einer kurzen

psychologischen Vorbemerkung (cor sit fons vitae nostrae) die einzelnen Tugenden und Pflichten — beide werden wenigstens in der mir vorliegenden Auflage von 1559 noch nicht geschieden, während dazu in einem Anhang der letzten Ausgabe von 1598 ein Anlauf genommen sein soll[1] — an der Hand der zehn Gebote in buntester Reihe, dürr und trocken aufgezählt, nach bestimmten Kategorien, in synergistischem Geiste ausgeführt.

Noch enger schlossen sich andere in ihren Vorlesungen an Melanchthon an, und nicht nur auf Universitäten, selbst an Gymnasien wurde die Melanchthon'sche Ethik mehr oder weniger frei verarbeitet vorgetragen. Bedeutsam ist hier namentlich das Enchiridion theologicum des Dänen Nikolaus Hemming,[2] der hier das theologische Lehrgebäude im ethischen Geiste Melanchthons und mit Einschluss der Pflichten- und Tugendlehre in freierem Anschluss an den Dekalog aufführt, während er später in der Schrift de lege naturae apodictica methodus eine Art philosophischer Ethik hinzufügte, worin er den Begriff des natürlichen Sittengesetzes genauer darlegt, den Dekalog als epitome legis naturae darstellt und die Tugendlehre unter den Kategorien der vier Kardinaltugenden entwickelt, um zu zeigen, wie weit die Vernunft für sich, ohne die Schrift kommen könne. Dass dieser Mann des Calvinismus verdächtig seine Stelle in Kopenhagen verlor, wird uns bei der entschieden ethischen Richtung seines theologischen Denkens nicht Wunder nehmen.

Endlich ist unter diesen Schülern Melanchthons noch der schleswig'sche Generalsuperintendent Paul von Eitzen zu nennen, den erst Pelt[3] wieder ans Licht gezogen hat. Seine Ethicae doctrinae libri quatuor vom Jahr 1571 und

---

[1] Nach einer Angabe von Schwarz in dem oben (S. 456) zitierten Aufsatz: Melanchthon und seine Schüler als Ethiker, theologische Studien und Kritiken Jahrg. 1853, Heft 1, S. 35.

[2] Ebendaselbst S. 37—45 und Pelt-Plitt in Herzog's Realencyklopädie (2. Aufl.).

[3] Die christliche Ethik in der lutherischen Kirche vor Calixt und die Trennung der Moral von der Dogmatik durch denselben, beleuchtet durch D. L. Pelt in Kiel, in den theologischen Studien und Kritiken, Jahrg. 1848, Heft 2.

der zweite Band continens quinque libros posteriores vom Jahr 1573 war ein an schleswig'schen Gelehrtenschulen vielgebrauchtes Lehrbuch. Der Verfasser beginnt mit den natürlichen Gesetzen, die dem Menschen von der Schöpfung her inne wohnen, und stellt ihnen das positive Gesetz des Dekalogs nach dem Fall gegenüber. Dieser Einteilung entspricht die der Tugenden in philosophische und christliche. Darauf redet er vom dreifachen Nutzen des Gesetzes und beantwortet die Frage nach der Notwendigkeit der guten Werke in kaum ganz streng lutherischer Weise. Die Lehre von der Sünde schliesst das erste Buch. Darauf folgt in sieben Büchern die Betrachtung des Dekalogs, aus welchem alle Tugenden und Pflichten abgeleitet werden. Aber so wenig als diese, sowenig werden bei den Geboten der zweiten Tafel, die die Liebe gegen den Nächsten vorschreiben, die moralischen und juridischen Bestimmungen von einander geschieden. Gross ist dabei die Abhängigkeit von dem selbst wieder auf Aristoteles sich stützenden Melanchthon, gross aber auch die Belesenheit des Verfassers, der durch die vielen eingestreuten Beispiele und Zitate den dürren und formalistischen Stoff zu beleben weiss. Im neunten Buch werden dann noch einige bis dahin übergangene Fragen nach der Aristotelischen Definition der Tugend, nach dem Zweck derselben, nach Unterricht und Gewöhnung als ihren Mittelursachen, nach dem Unterschied zwischen einem beschaulichen und thätigen Leben und dgl. aufgestellt und beantwortet.

Wie diese bis jetzt genannten Ethiker der lutherischen Kirche durch ihren Anschluss an Osiander oder ihre Abhängigkeit von Melanchthon dem echten Luthertum verdächtig sein mussten, so war dies in noch viel höherem Grade der Fall bei Georg Calixt, dem berühmten Helmstedter Theologen und Vertreter des sogenannten Synkretismus, dessen weitherzige Duldsamkeit freilich den lutherischen Theologen seiner Zeit nicht gefallen wollte; und doch war der Versuch, durch Zurückgehen auf das apostolische Symbolum und die Tradition der ersten Jahrhunderte den Frieden zu gewinnen, gerade in den Stürmen des dreissigjährigen Krieges ebenso berechtigt wie natürlich; ob er freilich dafür den richtigen

Ausdruck gefunden hat, ist eine andere Sache. Aber dass sich die streitsüchtige lutherische Theologie am Synkretismus Calixt's zu Tode gestritten hat, wie Baur[1] sagt, ist sein Verdienst, und dadurch hat er dem Pietismus den Boden frei gemacht, auf welchem dieser gedeihen konnte. Bezeichnend ist nun für diesen von der Streitsucht der lutherischen Dogmatiker abgestossenen Mann die Hinwendung zur Ethik. In seiner Epitome theologiae moralis, von der leider nur der erste Teil erschienen ist, bestimmt er den Zweck der Moral dahin, den Glauben zu erhalten und das Leben den Gesetzen und dem Willen Gottes gemäss zu einem heiligen zu gestalten; denn die Aufgabe des bekehrten und gläubigen Christen ist die, sancte pieque vivere et actiones suas omnes ad legem et voluntatem divinam conformare, damit er nicht aufhöre ein Christ zu sein und aus dem Gnadenstand falle. Das Subjekt der Moral ist also der Bekehrte und Wiedergeborene, der mit dem Fleisch zu kämpfen, die Leidenschaften zu mässigen, die Affekte zu leiten hat; an Sünden fehlt es beim Wiedergeborenen freilich nicht, aber unter der Voraussetzung des Glaubens sind es peccata venialia. Das Prinzip des Guten aber ist der heil. Geist, der die übernatürlichen oder theologischen Tugenden fides, spes und caritas in uns wirkt und auch den virtutes morales erst die Richtung auf den finis supernaturalis giebt. Von besonderer Wichtigkeit für die Ethik ist die intellektuelle Seite des Menschen als der Sitz des Gewissens: als Kenntnis der höchsten sittlichen Prinzipien heisst es Synteresis, als die Fähigkeit, dieselben auf den einzelnen Fall anzuwenden, conscientia. Ausfürlich wird nun von dieser subjektiven Instanz der Sittlichkeit gesprochen: die Fälle des guten und bösen, des sicheren und irrenden, des zweifelnden und skrupulosen Gewissens werden unterschieden und die daran sich knüpfenden Fragen beantwortet. Darauf wird für den Willen neben diesem subjektiven Faktor

---

[1] Baur, Geschichte der christlichen Kirche, Bd. 4, S. 336—343. Von seiner Ethik speziell spricht er S. 361; und von ihr handelt auch Pelt a. a. O. S. 313–317 und Dorner a. a. O. S. 612 ss. Mir liegt Calixt's epitome theologiae moralis in der von seinem Sohn veranstalteten Ausgabe vom Jahr 1662 vor.

des Gewissens auch ein objektiver Massstab gesucht und dieser in der Angemessenheit an die natura rationalis gefunden. Obgleich es aber nur Eine lex naturalis giebt, welche bestimmt, was in diesem Sinn gut sei, so urteilen darüber doch die verschiedenen Völker verschieden; und daher bedarf es neben dem natürlichen Gesetz, das selbst nur radius et participatio et quasi impressio quaedam aeternae legis est, der lex moralis, welche im Dekalog gegeben ist. Dieses moralische Gesetz ist vom natürlichen — die positive Bestimmung über die Sabbatheiligung abgerechnet: Calixt urteilte hierüber wie die Coccejaner, während die strengen Reformierten dagegen protestierten und das Sabbatgebot in keinem andern Sinn positiv genannt wissen wollten als die moralischen von Gott gegebenen Gesetze — nicht verschieden, sondern nur eine neue Promulgation des ewigen, göttlichen Gesetzes, und insofern allerdings überhaupt positiv. Es zu erfüllen ist freilich für den gefallenen Menschen selbst mit Hilfe des h. Geistes nur soweit möglich, ne violatio eius reconciliationem et amicitiam divinam dirimat et abrumpat. Endlich werden noch die Gesetze in göttliche (concervant vel fidem vel sacramenta vel mores) und in positiv menschliche und diese wieder in kirchliche und politische eingeteilt und von den letzteren eine geschichtliche Entwicklung gegeben.

Mit Recht sagt Baur, das Verdienst dieser Moral bestehe darin, dass Calixt die Ethik mit der Dogmatik enger verknüpft habe; denn das Subjekt derselben ist ja der wiedergeborene Christ und die Ethik eben darum eine wesentlich christliche, nicht eigentlich philosophische. Andrerseits kann man aber umgekehrt auch finden, dass er eine selbständige christliche Moral neben die Dogmatik gestellt und jene somit von dieser befreit, und dass er in der That mit philosophischem Geiste die wichtigen ethischen Fragen nach dem subjektiven und objektiven Faktor des Sittlichen herausgegriffen und die dürre Aufzählung von Tugenden und Pflichten im Anschluss an den Dekalog glücklich vermieden habe. Also doch nicht eigentlich ein Wiederaufnehmen der von Melanchthon ausgegangenen und freilich stark zurückgedrängten Bestrebungen auf dem Gebiete der Ethik,

sondern eine Überwindung der unglücklichen Vermengung christlicher und aristotelischer termini mehr als Gedanken und der ebenso unglücklichen dekalogischen Schematisierung der Moral ist sein Verdienst. Freilich gehen dem Calixtinischen noch immer Versuche melanchthonischer Art zur Seite; aber sie sind nicht bedeutend genug, um ihnen weiter nachzugehen, und wo sie es werden, stehen sie bereits unter Einflüssen anderer, nicht mehr ausschliesslich theologischer Art, so dass wir mit Calixt diese Reihe beschliessen dürfen. Ist es aber nicht eine deutliche Sprache, dass in dem Moment, wo die christliche Moral sich anschickt, von der Philosophie, der aristotelischen, sich zu emanzipieren, dieselbe sofort wieder der Philosophie, nur einer andersartigen, der modernen, anheimfällt? Sollte das ein Zeichen sein, dass es überhaupt keine wissenschaftliche christliche Ethik gebe?

3. Anders als in der lutherischen gestaltet sich die Behandlung und Entwicklung der Moral in der reformierten Kirche. Schon ihre Dogmatik ist weit mehr von ethischen Gesichtspunkten beherrscht und erfüllt als die der Schwesterkirche. Nach der reformierten Anschauung kann, wie wir gesehen haben, der Mensch die Heilsgewissheit, welche der Lutheraner unmittelbar in seinem Glauben hat, nur durch Reflexion auf die Werke erlangen: sie müssen ihm ein Zeichen dafür werden, dass er erwählt sei. Freilich nimmt auch bei ihm der Glaube eine centrale Stellung ein, aber da er seinem Wesen nach viva et efficax, durch Liebe thätig, ja geradezu mit ihr identisch ist, so kann er sich in seiner Realität nur durch Werke beweisen. Diese sind also notwendig, damit ich meines Heils, meiner Erwählung gewiss werde; denn mein praktisches Verhalten ist das Bestätigungsmittel meines Glaubens, und dass ich diesen habe, muss ich mir immer wieder von neuem klar machen durch Reflexion auf mein Thun. Die guten Werke sind aber auch objektiv notwendig zum Heil, das in der Rechtfertigung freilich ohne sie potentia gesetzt ist, aber zur Vollendung, zur wirklichen possessio erst durch den fortschreitenden Prozess der Heiligung gelangt. Denn auf dieser, auf der fortschreitenden Entwicklung des im Glauben

eingepflanzten Neuen liegt der Hauptnachdruck. Dabei ist nun freilich eine doppelte Gefahr: wenn der Mensch sich beständig darauf hin den Puls fühlen soll, ob er auch wirklich erwählt sei, so kann er bei der Unvollkommenheit aller menschlichen Leistungen leicht in Angst und Verzweiflung geraten, und eine gewisse bleibende Verstimmung und Unruhe wird die Folge hievon sein. Noch bedenklicher aber ist die andere Seite der Sache: wenn auf die Werke ein solcher Wert gelegt wird, dass sogar der Glaube als eine vom Gesetz geforderte Leistung erscheinen kann, so ist eine judaisierende Gesetzlichkeit, ein Zurücksinken auf den katholischen Standpunkt der Werkgerechtigkeit möglich. Und es ist nicht zu leugnen, dass ein gewisses lohnsüchtiges Streben, ein kirchlich gesetzlicher Standpunkt in Lehre und Leben der reformierten Kirche sich geltend macht, und Gedanken wie die, dass sogar die Verworfenen durch gute Werke sich den Zustand der Verdammnis erträglicher machen können, klingen doch stark an Verdienst und Verdienstlichkeit an, und ebenso erinnert ein gewisser Rangunterschied zwischen den „Guten“ und den übrigen Gliedern der Gemeinde und die Neigung zum Separatismus an katholische Vorbilder. Dass aber schliesslich doch der Pelagianismus und das Pochen auf eigene Werkgerechtigkeit ferne bleibt, dafür sorgt die Prädestinationslehre, welche alles in die göttliche Kausalität zurückverlegt, nach vorwärts die Sittlichkeit fördert, sofern man um der eigenen Erwählung gewiss zu werden sich praktisch als Erwählten beweisen muss, und nach rückwärts den Schaden, den dieses Dringen auf Werkthätigkeit bringen könnte, abschneidet, sofern ja Gott doch nur coronat in nobis dona sua.

Im Zusammenhang mit dieser werkthätigen, ethischen Richtung der reformierten Dogmatik steht dann in ihrer Christologie die Betonung der menschlichen Seite und der Vorbildlichkeit Christi: während der Lutheraner nur negativ das Ablegen der Sünde verlangt, für welche Christus an unserer statt hat leiden müssen, verlangt der Reformierte, der Christ solle auf demselben Wege sittlicher Bethätigung, auf dem er sich und uns die Seligkeit erworben habe, ihm nachgehen. Und weiter enthält die Anschauung, dass auch die Gläubigen

als Glieder am Haupte des Christus non otiosus für ihn etwas thun und leisten können, dass also ihr Wirken auf Erden zugleich sein Sieg und seine Vollendung sei, eine mächtige Aufforderung zur weltgestaltenden Thätigkeit nach aussen. Ebenso nimmt die Lehre von den Sakramenten als pflichtmässigen Zeichen diese ethische Wendung, und der ganze Gottesdienst der Reformierten überhaupt wird als Erweis der Dankbarkeit gegen Gott zur pflichtmässigen und gebotenen Leistung: daher bis auf den heutigen Tag das Gesetzliche der reformierten Sonntagsfeier; hatte man doch eine Zeitlang ausserhalb Genfs die Meinung, es werde dort an der Stelle des christlichen Sonntags der im Dekalog gebotene Sabbat wieder eingeführt werden. Denn allerdings war die Wertschätzung des Gesetzes und die Vorliebe fürs ganze Alte Testament — man denke nur an die vielen alttestamentlichen Namen in reformierten Ländern! — eine sehr bedeutende. Das Gesetz, speziell der Dekalog, wendet sich hier nicht nur an den alten Menschen im Wiedergeborenen, sondern an diesen selbst: auch für ihn ist dasselbe nicht aufgehoben, sondern gilt als regula bonorum operum. Daher ist Christus der königliche Gesetzgeber, ist zwischen Gesetz und Evangelium der Unterschied verwischt, jenes wird evangelisch, dieses gesetzlich gedacht; und so fallen in dem Föderalbegriff, der bei den Reformierten namentlich seit Coccejus eine freilich bestrittene Rolle spielt und der durch die Kategorie eines Vertrags und darauf beruhender gegenseitiger Rechte der sittlichen Persönlichkeit eine gewisse Selbständigkeit auch Gott gegenüber zugesteht, beide, Gesetz und Evangelium unter das foedus gratiae, während das foedus operum oder naturae eigentlich nur den idealen, von Sünden freien Menschen angeht. Und wie diese Föderalmethode einer geschichtlicheren Entwicklung der Menschheit Raum giebt, so bewirkt die ganze Anschauung der Reformierten vom Gesetz und der Bedeutung der Werke eine grössere Wertschätzung und einen ergiebigeren Anbau der wissenschaftlichem Ethik, den in der erbaulichen Litteratur das Vorherrschen des sittlichen Faktors, auf der Kanzel die Sitte der Moralpredigten zur Seite geht.

Von weiteren dogmatischen Streitigkeiten sei hier nur

die bedeutendste, das Auftreten des Arminianismus in Holland erwähnt. Auch er führt zunächst äusserlich wie die Differenzen im Schoss der lutherischen Kirche zu wilden Pöbelscenen, zu Absetzung, Verbannung, Gefangenschaft und Hinrichtung, und auf der Dordrechter Generalsynode zeigt sich die reformierte Theologie ebenso unduldsam als die lutherische. In Wirklichkeit aber lag das Gehässige und Gewaltthätige des Streites mehr auf der politischen als auf der religiösen Seite, und der Sieg der Kontraremonstranten war wesentlich ein Sieg des monarchischen Statthalters über seine republikanischen Gegner, die beseitigt werden mussten. Inhaltlich war der Arminianismus eine Reaktion gegen die Überspannung der reformierten Prädestinationslehre zu Gunsten der menschlichen Freiheit und zu Gunsten einer mehr praktisch einfachen als auf spekulativen Dogmen sich gründenden Frömmigkeit. Mit dem Aufgeben der Prädestination aber erhielt diese Frömmigkeit in der That den Charakter des Gesetzlichen, die fides obsequiosa trat an die Stelle dogmatischer Spitzfindigkeiten, was die Sittlichkeit gewann, verlor die Religiosität, und neben dem Praktischen rückte wie einst bei Pelagius das Rationelle in den Vordergrund, so dass der Arminianismus als Vorläufer des Rationalismus bezeichnet werden muss und uns daher an anderer Stelle noch einmal beschäftigen wird.

4. Was nun die reformierte Bearbeitung der Ethik selbst betrifft, so ist allerdings die Meinung, dass die Reformierten lange vor den Lutheranern selbständige Bearbeitungen der Sittenlehre gehabt haben, durch die Untersuchungen von Schwarz und Pelt beseitigt worden. Aber einerseits gingen jene lutherischen Versuche durchweg von Männern aus, deren Rechtgläubigkeit im streng lutherischen Sinn nicht über alle Zweifel erhaben war, und andererseits ist, wenn man die von Schweizer[1] aufgezählten und cha-

[1] Die Entwicklung des Moralsystems in der reformierten Kirche. Von Dr. Alex. Schweizer in Zürich. Theologische Studien und Kritiken Jahrg. 1850, Heft 1, S. 5--78. Heft 2, S. 288—327. Heft 3, S. 554—580. Die meisten der von ihm charakterisierten Systeme habe ich selbst verglichen; bei einzelnen Autoren, deren ich nicht habhaft werden konnte, muss ich mich auf seine, wie ich mich überzeugt habe, sehr zuverlässigen Angaben verlassen.

rakterisierten Moralisten der reformierten Kirche überblickt, ihre Zahl weit beträchtlicher, dieselben stehen auf dem Boden der orthodoxen Lehre und der Wert ihrer Leistungen ist ohne Frage grösser als in der protestantischen Schwesterkirche. Das erste ausgeführte System der Ethik innerhalb der reformierten Kirche ist die Ethice christiana von Danaeus aus dem Jahre 1577. Was er giebt, ist, wie der Titel sagt, eine christliche Ethik, die übrigens als vollendete alles menschlich Ethische, also auch das, was die heidnische Philosophie, speziell Aristoteles dafür geleistet hat, in sich aufnimmt. Sie beginnt mit einer anthropologischen Grundlegung von den Prinzipien und Ursachen der menschlichen Handlungen, in der sie vieles dem Aristoteles, den Unterschied zwischen Synteresis und Gewissen den Scholastikern entnimmt. Als subjektives Prinzip erscheint der Wille, aber als ein von Gott vorbereiteter, gegebener und geleiteter; doch zeigt sich, dass die Ethik mit der völligen Leugnung der Willensfreiheit Gott gegenüber nicht vereinbar ist, und so hören wir selbst hier auf kalvinischem Boden das Wort: *συνεργοὶ θεοῦ*. Die objektive Norm des sittlich gut Handelns ist der Wille Gottes: was mit diesem übereinstimmt, ist gut, was davon ganz oder teilweise abweicht, böse; doch verlangt Danaeus diese Übereinstimmung nicht nur in einzelnen Handlungen, sondern als totale, und sucht damit einer allzu starken Zersplitterung der Sittlichkeit in einzelne bona opera im ursprünglich protestantischen Geiste vorzubeugen. Aus der psychologischen Bestimmung einer *ψυχὴ λογική* und *ἄλογος* gewinnt Danaeus den Unterschied der ethischen und dianoetischen Tugenden. Der höchste Zweck des gut Handelns ist die Verherrlichung Gottes: nur was Gottes Ehre bezweckt, ist wirklich gut, eine lohnsüchtige Tugend ist keine wahre Tugend. Und daher sind auch die Werke eines Sokrates oder Aristides nicht eigentlich gut, wenn schon dieselben um ihretwillen dereinst minder werden gepeinigt werden. Somit besteht das Gute in uns in habitu in der Gerechtigkeit Christi nicht nur als zugerechneter, sondern als eingepflanzter und inhärierender; in actu müssen unsere Handlungen dem göttlichen Gesetz entsprechen, um tugendhaft zu sein. Die Tugend selbst aber zerfällt ihm in

eine heroische oder göttliche, die nur selten bei besonders begnadeten Genien zu treffen ist, und in eine menschliche, für alle bestimmte. Auf Erden freilich steht sie noch im Kampf mit dem Fleisch und ist darum stets unvollkommen. Im zweiten Buch werden sodann die Regeln und Gesetze nach dem Dekalog abgehandelt und im dritten die einzelnen Tugenden mit den ihnen gegenüberstehenden Lastern besprochen. — So ist diese Ethik in der That weit mehr eine christliche als eine philosophische, obgleich die Abhängigkeit von der aristotelischen Philosophie allerdings gross genug ist. Und nicht nur echt christlich, sondern abgesehen von dem synergistischen Anleihen, ist diese auf die Verherrlichung Gottes abzielende, aus der eingepflanzten Gerechtigkeit Christi hervorgehende, am Dekalog sich normierende Moral auch durch und durch reformiert.

Anders als Danaeus Bartholomäus Keckermann, welcher in seinem systema Ethicae diese von der Theologie unterschieden hat, weil ihr nur das bonum morale, nicht wie der Theologie das bonum gratiae als Ziel vorschwebe, weil ihr Objekt nur die mores externi in civili societate, nicht der innere Mensch und der Gottesdienst des Herzens und weil ihr Subjekt nur der vir probus, bonus ac honestus, nicht der vir pius et religiosus sei. So steht die Ethik jener als das Unvollkommene dem Vollkommenen gegenüber; wenn es aber dann heisst, dass es auch unter den Türken solche viri probi gebe, qui virtutes ethicas exercent, dass diese aber doch verdammt seien, so scheint der Unterschied doch wieder ein prinzipieller, kein bloss gradueller zu sein. Es ist also ein Versuch, das Recht der philosophischen Ethik der Theologie gegenüber zu wahren: aber was kann dem Christen der Anbau einer Disciplin nützen, welche nichts beiträgt ad salutem aeternam? Wie Hölle und Himmel, nicht wie Unvollkommenes und Vollkommenes, wie Frühlicht und Morgenlicht stehen sich ja schliesslich doch die beiden Gebiete gegenüber. Wenig Eigentümliches enthält dann im ersten Buch die Begriffsbestimmung von Tugend und Freundschaft, von denen die erstere aristotelisch als Mitte zwischen zwei Extremen beschrieben wird; als virtus dirigens erscheint die prudentia und daneben gleichwertig die iustitia.

Darauf werden die einzelnen Tugenden der Reihe nach, zuerst die eigentlichen, dann die unvollkommenen wie pudor und verecundia abgehandelt; auch die Unterscheidung der heroischen von der gewöhnlichen Tugend fehlt nicht.

Gegen eine solche Scheidung zwischen Ethik und Theologie, wie sie Keckermann vorgenommen hatte, macht dann Wilhelm Amesius in seiner Medulla theologiae unter ausdrücklicher Bezugnahme auf diesen seinen Vorgänger entschieden Front. Die Theologie selbst zerfällt ihm nach den zwei Kategorien der fides und obedientia in die zwei Teile der Dogmatik und der Ethik. Diese, von der das zweite Buch handelt, ist nur als christliche wahre Ethik, und daher verwirft er in seinem puritanischen Eifer die heidnische Moral und die heidnische Tugend als solche ganz: nur auf christlichem Boden giebt es Tugendhafte. Selbstverständlich kann ihm dabei der aristotelische Begriff der mediocritas nicht genügen: der Begriff der obedientia und des Handelns zu Gottes Ehre tritt dafür ein. Zu den Tugenden gehört entsprechend den Geboten der ersten Tafel die religio mit fides, spes und caritas, während unter Anlehnung an die zweite Tafel die iustitia mit den übrigen Kardinaltugenden abgehandelt wird. Als actus religionis werden auditio verbi und Gebet, überhaupt der ganze Gottesdienst in den Bereich der Ethik gezogen und neben den Eid das Los als petitio divini testimonii gestellt: Amesius war auch Verfasser einer Kasuistik.

In derselben Richtung einer Unterscheidung des christlichen Lehrsystems in einen theoretisch-dogmatischen und einen praktisch-ethischen Teil bewegt sich auch Polanus a Polensdorf in seinem umfangreichen syntagma theologiae christianae. Er unterscheidet fides und bona opera, von denen das achte Buch des Syntagma handelt; im neunten Buch wird dann entsprechend den Geboten der ersten Tafel die religio mit der fides salvifica, spes und caritas erga deum, im zehnten nach der zweiten Tafel die virtutes morales unter Vorantritt der Liebe besprochen, welche wieder als Liebe gegen den Nächsten und als Liebe gegen sich selbst in verschiedener Richtung sich bethätigt. Nicht nur die

religio, sondern auch die virtutes morales fallen diesem reformierten Ethiker unter den Begriff des Kultus.

Gegenüber diesen spezifisch christlich sein wollenden Ethikern schlägt Walaeus einen Mittelweg ein, indem er erklärt, von Aristoteles und anderen Philosophen das Gute nehmen und es durch christliche Prinzipien ergänzen und korrigieren zu wollen. Daher giebt er seinem Büchlein den Titel: compendium ethicae Aristotelicae ad normam veritatis christianae revocatum. Der Fehler des Aristoteles besteht darin, dass er das Evangelium nicht kennt, die Gebote der ersten Tafel und auch einige Tugenden der zweiten Tafel übersieht und endlich das höchste Gut als honestas bezeichnet, während dasselbe doch in der Verherrlichung Gottes und in zweiter Linie in der felicitas aeterna zu suchen ist. Von diesem Begriff des höchsten Gutes handelt der erste Teil; der zweite hat zum Gegenstand die natura virtutis im allgemeinen, wobei mit besonderer Ausführlichkeit die Streitfrage über die Willensfreiheit und die göttliche Gnadenhilfe besprochen und natürlich jene geleugnet, diese für notwendig erklärt wird, ohne dass es dem Verfasser zu zeigen gelingt, wie trotzdem homo libere agit, quod agit; zum bonum supernaturale fehlen dem Menschen jedenfalls für sich die Kräfte völlig; zum bonum naturale ac politicum ist ihm als natürlichem, unwiedergeborenem einige Fähigkeit geblieben; doch bedarf es auch hier ad aliquem eius eminentiorem gradum der göttlichen Hilfe. Bei der Besprechung der einzelnen Tugenden im dritten Teil, denen die semivirtutes wie continentia, tolerantia et obedientia vorangeschickt werden, erkennt Walaeus an, dass man sich eigentlich an den Dekalog zu halten hätte, zieht es aber doch vor, statt dieser mehr theologischen der aristotelischen Anordnung zu folgen, ut ita quantum natura hominis dei verbo destituta hic consecuta sit melius discamus; einen eigentlichen Plan habe Aristoteles bei seiner Aufzählung freilich nicht gehabt.

Das bedeutendste und selbständigste Werk in dieser frühesten Entwicklung der reformierten Ethik ist aber ohne Zweifel das von Moses Amyraldus, dem achtungswerten Theologen von Saumur, der die starre kalvinische Prädesti-

nationslehre durch Aufstellung des sogenannten hypothetischen Universalismus zu mildern oder vielleicht richtiger vor sich selbst zu verschleiern suchte. Seine in sechs Bänden 1652—1660 erschienene Ethik: la morale chrestienne à Monsieur de Villarmont par Moyse Amyraut unterscheidet sich schon äusserlich von ihren Vorgängern dadurch, dass sie die spanischen Stiefel des Latein ausgezogen hat, in flottem geläufigem Französisch geschrieben ist und den schulmässig abgefassten, schablonenmässig in Definitionen daher stelzenden Handbüchern gegenüber einen entschieden geistreichen Eindruck macht. Amyraut beginnt mit der Voraussetzung der Ethik, der natürlichen Ausstattung des Menschen pour le former à suivre la piété et la vertu, vor und abgesehen von jeder positiven Gesetzgebung. Im zweiten Teil spricht er von den Veränderungen, welche mit dieser gut ausgestatteten und aufs Gute angelegten menschlichen Natur durch die Sünde vorgegangen sind und welche den Menschen nun zu Tugenden verpflichten, die vor der Sünde überflüssig gewesen wären. Im dritten Teil spricht er von dem Unterschied zwischen Heiden und Juden, zeigt, wie viel auch die Heiden aus der Betrachtung des Universums zum Erwerb von Frömmigkeit und Tugend gewinnen konnten, welche Vorteile aber doch das Volk Israel durch die Schule, die Gott dort errichtete — man sieht, er fasst die Weltgeschichte als eine Art göttlichen Erziehungsplanes, — erlangte und wie viel es vor den Heiden voraus hatte. Und endlich wir: auch wir sind Menschen, auch wir sind Sünder, und die meisten den Israeliten gegebenen Gesetze gelten auch noch für uns; aber wir sind zu alledem noch Christen, daher zu noch weiterem verpflichtet als die Juden; denn das neue Testament hat neue Tugenden hinzugefügt und giebt erst die Vollendung, deren die menschliche Natur in diesem Leben fähig ist. Dieser ganze Stufenbau einer Moral von den ersten und natürlichen Anfängen bis zur höchsten Vollendung durch das Christentum hängt zusammen mit der schon erwähnten Lehre der Reformierten von den zwei foedera, die sich also nicht nur in der Dogmatik, sondern auch in der Ethik geltend macht und in diese mit Glück das historische Element der Entwicklung hereinträgt; so erst kann die christ-

liche Moral auch der heidnischen gerecht werden und mit Recht kann daher Amyraut sagen: Adam, Aristote, Moyse sont ceux qui commencent et qui continuent ma morale; mais elle est achevée par nostre Seigneur Jésus Christ. Übrigens weicht er in der Methode absichtlich und ausdrücklich von Aristoteles ab, der mit der Frage nach dem höchsten Gut beginne, während er zur Einführung in die Moral zuerst von der Natur des Menschen und seinen hauptsächlichen Fähigkeiten reden, der Ethik also eine psychologische Unterlage geben will. In der Ausführung der Moral operiert dann auch er mit den beiden Hauptkategorien der Frömmigkeit und der Liebe oder der Pflichten des Menschen gegen Gott, gegen den Nächsten und gegen sich selbst und entwickelt diese Pflichtenlehre in konzentrischen Kreisen schliesslich ins Einzelnste, so dass er sich in die Pflichten des Christen als Soldat oder als Künstler oder als Mediziner verliert.

Mit Amyraut, der in der Entwicklung der reformierten Ethik eine ähnlich Epoche machende Stellung einnimmt, wie Calixt bei den Lutheranern, schliesst diese erste Periode der reformierten Moral, in welcher dieselbe wesentlich selbständig und unbeeinflusst geblieben ist von anderer als scholastisch-aristotelischer Weisheit. Höchstens dass Petrus Ramus, dieser Hauptgegner der scholastisch-aristotelischen Philosophie, durch seine Einteilung der Theologie in fides und fidei actiones, in theoretische und praktische Theologie auf die Stellung der Moral neben der Dogmatik Einfluss gewonnen hat. Dass aber diese selbständige reformierte Moral etwas bleibend Bedeutendes geleistet hätte, wird sich kaum behaupten lassen. Weder ist es ihr gelungen, eine spezifisch christliche Ethik im Unterschied von der philosophischen aufzubauen, noch konnte die Anlehnung an den Dekalog, die sich sogar bei Amyraut findet, einen klaren Begriff vom Verhältnis zwischen Tugend und Pflicht erzeugen und eine lebendige und organisch weiter schreitende Darstellung herbeiführen, noch endlich wurde das Einzelne mit schöpferischem Geiste neu und eigenartig behandelt oder prinzipiell und einheitlich gestaltet. An allen diesen Fehlern partizipiert Amyraut und doch steht er höher als die andern alle: er bringt die christliche und

die philosophische Ethik in einen inneren Zusammenhang durch den Begriff der geschichtlichen Entwicklung; freier als die übrigen behandelt er die dekalogische Form, lässt sich durch sie in der fliessenden und zusammenhängenden Darstellung nicht behindern und ersetzt wenigstens durch reiche Belesenheit und freie Wiedergabe dieser Wissensschätze die Originalität im Einzelnen.

Nach Amyraut machen sich dagegen bald fremde Einflüsse geltend, zuerst von seiten der Cartesianischen, dann von der Wolfischen Philosophie her, und dabei fehlt es gerade bei den kirchlichen Moralisten der nächsten Zeit an einer fruchtbaren Weiterförderung der vorhandenen Gedankenarbeit. In den ausgefahrenen Geleisen bewegen sich dieselben weiter, indem sie bald in der Dogmatik bei den einzelnen Loci neben dem Dogmatischen auch das Ethische abhandeln, bald das theologische Lehrgebäude in die zwei Teile, den theoretisch-theologischen und den praktisch-moralischen zerlegen, bald die Ethik ganz selbständig darstellen und dabei gewöhnlich Christliches und Philosophisches mischen, dieses durch jenes ergänzen und den Dekalog zum Einteilungsgrund machen. Hervorzuheben aus der Menge der von Schweizer angeführten Moralisten dieser zweiten Periode ist höchstens die Ethik Rodolphs, der von der Tugendlehre die Glückseligkeitslehre unterscheidet, in der es sich de beatitudine sive de virtutis praemio handle, und der überdies erkennt, dass virtus ab officiis caute distinguenda sei; das Verdienst liegt freilich wesentlich nur in der klaren Sonderung dieser drei ethischen Begriffe: Tugend, Pflicht und höchstes Gut; sachlich genügt weder die versuchte Unterscheidung der beiden ersten noch ist die Bestimmung des letzteren als praemium virtutis ohne Bedenken. Wichtiger ist in dieser Zeit die populäre und erbauliche Behandlung der Moral, welche freilich durch de Loque's tropologie ou propos et discours de moeurs vom Jahre 1606 noch weiter zurückreicht. Gerade auf diesem Gebiet zeigt sich die Stärke der Reformierten: während diese von den Lutheranern die erbaulichen Kirchenlieder beziehen müssen, deren echt lutherischer Typus das Gerhardt'sche: Befiehl du deine Wege! ist, so entlehnt seinerseits das Luthertum die

moralische Erbauungslitteratur von den Reformierten. Auch die Kasuistik wurde bei ihnen mehr als bei den Lutheranern gepflegt und ausgebildet: handelte es sich doch für sie darum, auf praktischem Wege ihres Heils gewiss zu werden und sich der quälenden Angst und Verstimmung, aller Anfechtungen eines irrenden und zweifelnden Gewissens zu erwehren; auch da wird übrigens vielfach — man denke an die Begriffe synteresis und conscientia und an den syllogismus practicus — der neue Wein in alte Schläuche gegossen. Und endlich zeigt die Asketik und ihre Behandlung als einer besonderen Disciplin, quae continet methodum ac descriptionem exercitiorum pietatis, wie das ganze Glaubensleben der Reformierten eine überwiegend ethisch-gesetzliche, unfreie, sinnen- und schönheitsfeindliche Richtung annimmt, ohne dass wir z. B. im Eifern Voets gegen Tanz, öffentliche Schauspiele und Luxus aller Art und für praecisitas d. h. exakte Übereinstimmung aller Handlungen mit dem Gesetz auch in den kleinsten Kleinigkeiten etwas wesentlich Neues und Eigenartiges fänden. Nur ein Büchlein ist in diesem Zusammenhang namentlich hervorzuheben, die Schrift des Campegius Vitringa, typus theologiae practicae sive de vita spirituali eiusque affectionibus, aus dem Jahre 1717. Aus dem Coccejanischen Gedankenkreis hervorgegangen berührt sich dieses liebenswürdige Buch mit dem Pietismus,[1] ohne doch von demselben abhängig oder gar mit ihm geistig eins zu sein. Das geistige Leben, von dem Vitringa handelt, ist ein Zustand völliger Einigung mit Gott, aber nicht in der mystischen Weise kontemplativer Beschaulichkeit, sondern als exercitatio verae et vivae fidei per caritatem, so dass der Mensch thätig ist mit gutem Gewissen in der Übung jeglicher Tugend und aller guten Werke zur Ehre Gottes in Christo, zur Erbauung anderer und zum eigenen Trost und ewiger Seligkeit. So tritt also der Begriff der actuositas ganz entschieden in den Vordergrund: denn der Christus, der in uns lebt, ist aktiv, nicht unthätig und passiv. Aber eine Ethik soll es nicht sein,

[1] Über das Verhältnis Vitringa's zum Pietismus siehe A. Ritschl, Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche. Bonn 1880. S. 302—307.

denn was gut und böse ist, weiss jeder aus seinem Gewissen, sondern eine Betrachtung des Werkes der Gnade in uns, seiner Anfänge, Fortschritte und seiner Vollendung. So ist Glaube und Liebe das Prinzip, die Wiedergeburt, deren Eintritt wie etwas plötzlich Gewaltsames geschildert wird, der Anfang dieses geistlichen Lebens. Dieses selbst aber zerlegt sich in drei Teile: die abnegatio sui ipsius, die zwar den Verzicht auf alle Fleischeslust in sich schliesst, aber den massvollen und vernünftigen (subordinetur regimini sanctae rationis) Gebrauch der erlaubten Güter nicht ausschliesst; die portatio crucis sive patientia christiana und die sequentia Christi Jesu, die sich aber nur auf die menschlich moralische Seite desselben bezieht und somit zu einer von der philosophischen nicht sonderlich verschiedenen Tugendtafel führt. Der Habitus dieses Lebens stellt sich dar in einer Reihe von Einzelzügen, als da sind: reine Erkenntnis der göttlichen Dinge, Übung und Festigkeit in der Beurteilung derselben, Weisheit und Vorsicht im Handeln zur Ehre Gottes und zum Nutzen des Nächsten, Vergeistigung der Affekte, Übung in den christlichen Tugenden, Zuversicht im Gebet, Widerstandskraft gegen die Versuchungen der Welt und des Fleisches und Geduld im Leiden. Daraus ergeben sich als Mittel, das geistliche Leben zu erhalten oder aus dem Zustand der Erschlaffung neu zu beleben, das Gebet, die Einsamkeit und die Lektüre der h. Schrift; zu hüten aber hat man sich vor Luxus, Müssiggang, schlechter Gesellschaft, Ausgelassenheit in Scherz und Spiel, vor den verdorbenen Sitten der Welt, vor allzuviel Sorgen und Grämen, vor Streit und Zank mit Fachgenossen und vor allen Anlässen zum Sündigen. Als Mittel zu fortschreitender Heiligung werden empfohlen eifriges Gebet und Teilnahme am Gottesdienst, geistliche Gesänge, Vereinigung mit frommen Freunden, tägliche Selbstprüfung, Einsamkeit und Fasten; das beste Mittel aber hat Gott in Händen, wenn er die virga castigatoria schwingt. Noch spricht Vitringa von der Schwierigkeit, ein sicheres Urteil über die Angehörigkeit zur vita oder zur mors spiritualis zu fällen, und führt unter den Kriterien jener auch die guten Werke auf, sofern sie aus

dem Glauben kommen; das letzte Kapitel handelt von dem ewigen Leben als dem complementum vitae spiritualis.

5. Überblicken wir die Leistungen der protestantischen Theologie auf dem Gebiete der Ethik, so ist das Resultat trotz Calixt, Amyraut und Vitringa ein überaus dürftiges. Der neue Geist der Reformation ist überall spürbar, aber Neues hat er gerade hier wenig geschaffen: der Begriff der bona opera lässt es nicht zu einer einheitlichen Gestaltung der Sittenlehre kommen, ebenso der Anschluss an den Dekalog, der dazu noch die Unterscheidung von Tugend und Pflicht unmöglich macht und der christlichen Moral den Stempel der Gesetzlichkeit aufdrückt; und endlich ist die Abhängkeit von Aristoteles und der Scholastik nicht überwunden. Der kräftigste Anlauf in der lutherischen Kirche, die christliche Sittenlehre selbständig aus dem Centrum der christlichen Idee heraus entstehen zu lassen, bleibt ein Torso; Amyrauts Versuch, sie auf historischer Basis aufzubauen, bleibt vereinzelt und Vitringas „zartes“ Büchlein war ohnedies, soweit seine Gedanken nicht im Pietismus vergröbert wurden, auf die Subjektivität eines Einzelnen gestellt. So ist zu sagen, dass auch die orthodox protestantische Wissenschaft für sich sowenig als früher die katholische im Stande gewesen ist, eine selbständige Ethik zu schaffen: sie bedurfte dazu aufs neue der Befruchtung durch die Philosophie. In dieser ihrer Abhängigkeit von einer ihr fremden Macht haben wir sie jedoch in diesem Bande nicht weiter zu verfolgen. Wohl aber müssen wir noch fragen, wie es mit dem L e b e n innerhalb der protestantischen Kirche bestellt war? Denn was sich in der Lehre nicht zeigt, muss sich wenn irgendwo dann jedenfalls hier nachweisen lassen. Nur darf man nicht übersehen, dass der Geist des neuen Zeitalters, das wie durch die Reformation so auch durch Humanismus und Renaissance gekennzeichnet und durch die Entdeckung Amerikas eingeleitet ist, nicht mehr der ausschliesslich religiöse und christliche war. Mit der Entprofanisierung des Weltlebens ging Hand in Hand die Verweltlichung des christlichen Lebens. Daher müssen wir uns hier noch mehr als bisher beschränken auf das Allgemeinste, und können nur wenige typische Züge herausgreifen.

Wenn man sagt, dass die Reformation das Leben umgestaltet habe, so kann dies zunächst nur so gemeint sein, dass die katholische Sittlichkeit mit ihrer unsittlichen Äusserlichkeit und wertlosen Kirchlichkeit prinzipiell negiert und dass gewisse in die Augen fallende Auswüchse, der Cölibat der Geistlichen mit seinen entsittlichenden Folgen, die Klöster mit ihren unwissenden, faulen und sittenlosen Insassen und die ganze sie beherrschende Anschauung von der höheren Vollkommenheit der Mönchstugend in der protestantischen Kirche beseitigt waren. Aber nicht vergessen darf man, dass dieselbe vom Katholicismus eine in diesen Anschauungen aufgewachsene, vielfach vernachlässigte und verwilderte Masse überkam und diese erst zu sittlichen Menschen umzuschaffen hatte. Doch gerade hier griff es die Reformation gleich zu Anfang am richtigen Ende an: weil sie die Notwendigkeit die Massen zu erziehen erkannte und ausdrücklich anerkannte, begann sie mit der Jugend. Was die Reformation für die Hebung des Schulwesens gethan hat, das ist zugleich eine sittliche That; denn wenn der Grundsatz richtig ist, dass besser geschulte, intellektuell gehobene Menschen auch sittlich besser seien, so war das reformatorische Interesse für die Schulen der richtige Weg zu einer sittlichen Erziehung und Neugestaltung des Volkes im protestantischen Geist; und dass der Jesuitismus ihr auch auf diesem Wege nachschlich und die von ihr gesäten Früchte in seine Scheunen einführen wollte, beweist nur, wie richtig der Gedanke war. Dass aber trotzdem der Fortschritt kein schnellerer war, dass die sittlichen Zustände teilweise noch lange in wenig erfreulichem Lichte geschildert werden, hängt abgesehen davon, dass derselbe überhaupt niemals ein schneller sein kann, namentlich mit den Kriegen zusammen, welche hervorgerufen durch die religiöse Bewegung 100 Jahre lang Europa heimsuchten. Kein Krieg aber wirkt sittlich verheerender als ein Bürgerkrieg, der getragen ist von religiösem Fanatismus. Und das doppelt in einer Zeit, wo der Grundsatz galt: cuius regio, eius religio! Was konnte man sich überhaupt von der Wirkung einer Religion versprechen, die nach dem Belieben des Machthabers wie ein Kleid ausgezogen und mit einer andern vertauscht

werden musste? Religiöse Indifferenz und sittliche Charakterlosigkeit waren in einer Bevölkerung unvermeidlich, die wie die pfälzische kurz nach einander mehrmals ihren Glauben wechseln musste.

Sehen wir etwas näher zu, so ist im Ganzen nicht zu leugnen, dass die lutherische Kirche, ihrem dogmatischen Standpunkt entsprechend, die sittliche Seite des neuen Lebens bis auf einen gewissen Grad vernachlässigt und weniger auf „die Werke“ gedrungen hat, indem sie sich in quietistischer Ruhe und gläubigem Idealismus der falschen Hoffnung hingab, die sittlichen Früchte werden von selbst aus dem Glauben hervorwachsen. Und bekannt ist, wie teilweise schon unter dem Einfluss Luthers selbst seine Kirche in ihrem Eifer für Wort und Sakrament fanatisch über der Reinheit der Lehre wachte, dabei aber die Pflichten der christlichen Liebe wilder Streitlust und empörender Unduldsamkeit leichten Herzens zum Opfer brachte und immer mehr in toten Formelglauben und mechanischen Sakramentsdienst versank. Die Predigten waren nicht erbaulich, nicht sittlich fördernd, sondern waren voll von Polemik und gingen darum über die Köpfe der Hörer hinweg. Am erfreulichsten wirkten noch die protestantischen Kirchenlieder, in welchen das warme, zum Herzen dringende und daher auch veredelnde Leben des neuen Glaubens fortpulsierte. Aber auch hier ist es mehr das innerlich bleibende Glaubensleben, die Passivität des „Befiehl du deine Wege,“ als ein nach aussen gerichteter Wille und die vorwärts strebende Energie der sittlichen That. Dass gerade in der lutherischen Kirche die katholische Erbschaft der Hexenprocesse mit Vorliebe angetreten und gepflegt wurde, ist ein besonders dunkler Flecken in der Geschichte derselben: denn wie viel moralische Verkommenheit, wie viel Roheit und Gemeinheit, Grausamkeit und Wollust, Heuchelei und Lüge, wie viel Jammer und Menschenelend verbirgt sich in den Akten dieser empörenden Processe? Sollte nicht Luthers Persönlichkeit, sein krasser Teufelsglaube und sein eigenes dämonisches Wesen hierin in seiner Kirche verhängnisvoll nachgewirkt haben?

Wenn man aber geneigt wäre, Angesichts der quietistischen

Passivität des Luthertums alles Licht in sittlicher Beziehung auf die reformierte Seite fallen zu lassen und ihr ausschliesslich das Verdienst zuzuschreiben, durch die Energie und Festigkeit ihres sittlichen Wollens den Protestantismus durch die Stürme der Zeit hindurch gerettet zu haben, so dürfen wir doch Gustav Adolphs nicht vergessen, der mit der Innerlichkeit seines Luthertums eine Thatkraft verband, die dem deutschen Protestantismus die politische Anerkennung und Gleichberechtigung erkämpft hat. Aber allerdings die zähe Widerstandskraft, die todesmutige Energie, der für Glaubenskämpfe unentbehrliche Fanatismus ist zuerst in der harten Schule Calvins herangewachsen: in Frankreich haben diese Eigenschaften den Reformierten in dreissigjährigem blutigem Ringen die Existenz gerettet und ihnen im Edikt von Nantes Duldung, ja mehr als das, die Stellung eines Staats im Staate erringen helfen; und wenn Heinrich IV. mehr der moderne Politiker ist, der der Staatsraison den Glauben opfert, mehr der leichtlebige Franzose, dem der Thron wohl eine Messe wert ist, so ist der Admiral Coligny, der nach jeder Niederlage wieder aufrecht dasteht, ein durchaus reformierter Charakter. Und ebenso zäh wie die französischen Hugenotten standen die reformierten Niederländer im Kampf gegen den spanischen Despotismus Philipps II., der Charakterkopf dieser Bewegung ist Wilhelm von Oranien, der blasse, hagere Mann mit dem verschlossenen Munde und der starren Unnachgiebigkeit des Willens. Und endlich in Grossbritannien der Schotte Knox, der wie ein Elias der sittenlosen Maria Stuart entgegentritt, die ganze Erscheinung des Presbyterianismus weiter mit seiner gesetzlichen Frömmigkeit, seiner strengen Sonntagsfeier, seiner das ganze Leben bis auf die Namen hinaus regelnden und normierenden Zucht und Disciplin, und die von einem womöglich noch starreren religiös-sittlichen Geiste beherrschten und in demselben von Sieg zu Sieg eilenden Scharen der Independenten, bei denen jeder Mann ein Prediger und Heiliger und — ein Fanatiker war. Und an ihrer Spitze Cromwell, in dem das reformierte Ethos zeigen wollte, was es in seiner höchsten Spitze leisten, wie gross es die Menschen machen könne. Die Grösse Englands ruht in diesem ihm von der

Genfer Reformation aus zugeführten sittlich-religiösen Geiste, und Englands grösster Mann in dieser grossen Periode war, wie wir noch näher sehen werden, der von diesem Geist erfüllte Oliver Cromwell. Englands Macht nach aussen, Englands Freiheit nach innen, die sich paart mit einem bewunderungswürdigen Geiste der Gesetzlichkeit, hat damals ihre festesten Wurzeln geschlagen: und so viel davon inzwischen verloren ging, so viel Heuchelei namentlich, politische und sittliche, sich hinter den alten brüchig gewordenen und doch noch aufrecht gehaltenen Formen birgt, ein gesunder sittlicher Kern ist doch geblieben, und derselbe ist mehr als anderswo auf religiösem Boden gewachsen und hat sich bis heute in der religiösen Hülle erhalten.

Und noch ein Zug an dieser reformierten Frömmigkeit ist hervorzuheben: es ist die grössere Duldsamkeit, die grössere Bereitwilligkeit zur brüderlichen Vereinigung mit den Lutheranern; weder Wort noch Sakrament hatte ja dort dieselbe starre Bedeutung, darum konnten sie nachgiebiger und friedfertiger sein. Gilt dies freilich nur sehr relativ und fehlt es auch in dieser Kirche nicht an Beispielen blutiger Verfolgungssucht, so konnte doch nur ein reformiertes Fürstengeschlecht wie das der Hohenzollern seine andersgläubigen Unterthanen nach ihrer Façon selig werden lassen und damit den unsittlichen Grundsatz: cuius regio, eius religio überwinden und der künftigen Union den Weg bahnen. Ehe diese aber wirklich zu Stande kam, mussten erst Zeiten der konfessionellen Indifferenz vorangehen, diese selbst aber war das Kind der Aufklärung und ihrer humanen Philosophie. Dass aber jene auf deutschem Boden zuerst zu Stande kam, verstand sich von selbst: denn hier war der kalvinische Geist von Anfang an dem lutherischen angenähert worden, weil dem deutschen Wesen das Unfreie und Starre, das Herbe und Despotische desselben zuwider war, während es von der lutherischen Innerlichkeit gemütlicher angesprochen wurde und daher unwillkürlich auch den Calvinismus in diesem Sinn umbildete und sich assimilierte.

Capitel 11.

Von den Wiedertäufern zum Pietismus.

Wir würden den Protestantismus und seine Sittlichkeit nur halb verstehen, wenn wir ihn allein in dieser seiner geradlinigen Richtung kennen lernten und nicht auch die Abweichungen und Abzweigungen, die Um- und Weiterbildungen, die Auswüchse und Verirrungen desselben ins Auge fassten. Dies führt uns zurück in die Zeit seiner ersten Entstehung. Dass das deutsche Volk in die Reformation eintrat, wie es aus den Händen des Katholicismus kam und dass es in der Hauptsache noch lange katholisch blieb, auch wo es dem Namen nach protestantisch geworden war, habe ich schon erwähnt. Was Wunder also, wenn wir gerade auf dem Boden der Sitte und Sittlichkeit Reste des Katholicismus, katholische Anschauungen und Ideale mitten in protestantischen Landen finden? Und daneben die umgekehrte Erscheinung. Der neue Geist, so glaubten viele, verlange auch durchaus neue Menschen, neues Leben und neue Sitten; und daher der ruhigen, stetigen, reformierenden Bewegung zur Seite eine stürmische, vorwärtshastende, revolutionäre, ein wilder Sturm und Drang, der in Ausschreitungen und Excessen aller Art zu Tage trat. Und endlich — neben dem kirchlich-katholischen Teil des Volkes gab es ja auch katholische Sekten des Mittelalters, in Deutschland vor allem viele Waldenser und die Überreste der Hussiten in Böhmen, welche selbstverständlich nun ihre Zeit gekommen glaubten, die verwandten Züge im Protestantismus freudig begrüssten und sich zunächst mit ihm identifizierten, bald

genug aber die innere Verschiedenheit mehr ahnten und fühlten als deutlich erkannten, und namentlich den nüchternen, aufs Irdische und Diesseitige gerichteten Sinn der protestantischen Sittlichkeit in ihren chiliastischen Erwartungen, den freien, weiten und grossen Blick derselben in ihrer sektiererischen Engherzigkeit nicht verstanden und so bald genug an der Reformation irre wurden und die protestantische Kirche für Babel und das Reich des Antichrists erklärten, gerade wie sie es früher mit der katholischen Kirche 'gethan hatten. Katholisierend aber sind im Grunde alle diese Richtungen insofern, als sie über die Anschauung des Christentums als eines neuen Gesetzes nicht hinauskamen und daher meist eine gesetzliche, manche freilich von denselben Grundgedanken aus auch eine antinomistische, widergesetzliche Richtung einschlugen. Es wäre nun ein ganz vergebliches Bemühen, diese drei Strömungen — die katholisierende, die radikale und die sektiererische — in der Weise auseinanderhalten zu wollen, dass jede einzelne Erscheinung einer derselben zugewiesen würde: so abstrakt lässt sich nicht scheiden; meist läuft alles untereinander und in eins zusammen, und es ist höchstens darauf zu achten, wo jede dieser sektiererischen Bewegungen ihren Ursprung hat und in welche Bahn vor allem sie geleitet wird.

1. Vom Bauernkrieg, wo neben sozial-politischen Elementen auch das religiöse mitbestimmend auftritt, habe ich in der Kürze schon wiederholt gesprochen. Hier handelt es sich zunächst um die sogenannten Wiedertäufer der Reformationszeit.[1] Sie so ohne weiteres nur für eine Fortsetzung der alten Waldenser zu erklären, wie Keller dies thun

---

[1] Von ihnen handelt vor allem H. Bullinger, der Widertöufferen Ursprung, Fürgang etc. Zürich 1560. Weiter Erbkam, Geschichte der protestantischen Sekten im Zeitalter der Reformation. 1848. L. Keller, die Reformation und die älteren Reformparteien. Leipzig 1885. A. Ritschl, Geschichte des Pietismus. Band 1, Bonn 1880. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. Band 2 und 3. Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Band 2, 3 und 4. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie besonders in Deutschland. München 1867.

möchte, wäre durchaus einseitig und unhistorisch; der Zusammenhang mit ihnen freilich ist unbestreitbar. Aber es fehlt daneben nicht das Zurücksinken oder besser das Haftenbleiben an den Formen und Anschauungen echt mittelalterlicher Frömmigkeit und Sittlichkeit, und ebensowenig das revolutionäre Hinausschreiten und Neuernwollen jenseits der Grenzen der protestantischen Reform. Zwar dass in stürmischer Weise der Cölibat der Geistlichen abgeschafft, die Mönchsgelübde beseitigt und der Gottesdienst reformiert wurde, lag in der Sache selbst, und Luther folgte ja in allen diesen Beziehungen auch in der Praxis bald genug, wo er theoretisch schon vorangegangen war. Aber nun kam der Enthusiasmus der Zwickauer Propheten, welche den engen Anschluss an die Bibel, wie ihn Luther — ich möchte sagen als Anker des Schiffes auf stürmischem Meere verlangte, für überflüssig erklärten und sich auf das innere Licht unmittelbarer Geistesmitteilung beriefen: sie verwarfen die Taufe der Kinder, weil diese zum Glauben nicht fähig seien, sie wollten — und das ist der sittliche Idealismus, aber zugleich auch der abstrakte Dualismus aller dieser schwärmerischen Sekten — die Gottlosen ausrotten und eine neue, wirklich reine und heilige Kirche herstellen. Der Eifer dieser Leute machte in Wittenberg grossen Eindruck, selbst Melanchthon liess sich von ihnen imponieren, ihre Gründe gegen die Kindertaufe, die freilich auch vom lutherischen Standpunkt aus unwiderleglich sind, überzeugten ihn ebenso, wie ihn die Begeisterung ihres Inspirationsglaubens hinriss, weil sie ihm persönlich ewig fremd bleiben musste. Aber während er sich der Autorität Luthers unterwarf, als dieser von der Wartburg herbeieilte, um den Sturm zu beschwören, liess sich der geistreiche, aber unklare und eitle Carlstadt völlig von ihnen gefangen nehmen. Unter seiner Führung beschloss man die Aufhebung aller Klöster nicht nur und die Abschaffung der Messe, sondern auch die Einführung einer die Gottlosen entfernenden Kirchenzucht, die Schliessung aller Häuser des Vergnügens und vor allem die gewaltsame Entfernung der Bilder als „Ölgötzen und abgöttischer Klötze“ aus den Kirchen. Die Idee des allgemeinen Priestertums in Verbindung mit der mystischen Lehre von einer unmittelbaren Erleuchtung be-

nützte man zu einem Kampf gegen alle theologische Wissenschaft: die Studenten sollten aufhören zu studieren, die Kinder aufhören in die Schule zu gehen, Gevatter Schneider und Handschuhmacher bekamen das Recht zu predigen, Carlstadt selbst ging in die Häuser ungebildeter Leute, um sich von diesen die h. Schrift auslegen zu lassen und lebte eine Zeitlang als ganzer Bauer unter den Bauern. Diesen Geist der Revolution zu bannen, der im Kern seines Wesens doch nur der engherzige Geist alttestamentlicher Gesetzlichkeit war und Gleichgiltiges nicht als gleichgiltig anzusehen vermochte, gelang Luthers mächtiger Beredsamkeit, dessen Predigten aus jener Zeit mit der Rede des Demosthenes über den Frieden verglichen werden mögen.

Aber was im Jahr 1522 glücklich unterdrückt wurde, kam dann wenige Jahre nachher aus Anlass des Bauernkriegs aufs neue zum Ausbruch. Die Giltigkeit des Alten Testaments, die daraus entnommene Ansicht, dass die Polygamie göttlich erlaubt sei, das Verbot Zinsen zu nehmen, das die mittelalterliche Kirche im Prinzip stets festgehalten hatte, der Wunsch, ein Reich von lauter Gläubigen herzustellen, die Berufung auf innere Geistesmitteilung, die Verwerfung von Eid, Kriegsdienst und Teilnahme an obrigkeitlichen Ämtern, endlich — der rote Faden, der sich durch alle diese Strebungen hindurchzieht — der Eifer gegen die Kindertaufe: das waren in der Schweiz wie in Deutschland Erscheinungen, die bald einzeln bald neben einander da und dort zu Tage traten. In Thomas Münzer vereinigte sich dann diese schwärmerische „Wiedertäuferei“ mit den revolutionären Gedanken des Bauernkriegs: seine Lehre von der Gütergemeinschaft, seine Aufforderung zu Gewaltmassregeln gegen die Fürsten und Herren der Welt im Interesse der Herstellung eines Gottesreichs auf Erden, sein an mystischem Chiliasmus zur verzehrenden Flamme gewordener Fanatismus führte zur blutigen Katastrophe von Frankenhausen. Noch einmal raffte sich dann in Münster das Täufertum zu gewaltsamer Verwirklichung seiner Ideen zusammen: gegenüber den durch nichts zu rechtfertigenden blutigen Verfolgungen desselben in protestantischen wie in

katholischen Ländern erwachte hier ein an apokalyptischen Vorstellungen angefachter leidenschaftlicher Fanatismus: die Aufrichtung der wahren Gemeinde Christi, die Ausscheidung aller Gottlosen und die Hoffnung auf baldige Parusie bilden zunächst den Inhalt dieser Bewegung. Die Herstellung einer theokratischen Gemeinde nach alttestamentlichem Vorbild, die Durchführung des alttestamentlichen Gesetzes mit der Strenge des Schwertes, Herrschaft des Prophetentums, dann Aufrichtung eines Davidischen Königtums und endlich die Einführung der Polygamie waren Erscheinungen der zweiten Periode dieser Münsterischen Ereignisse; namentlich die Erlaubnis der Vielweiberei zeigt, in welchem fleischlichen Geiste Johann von Leyden und Knipperdolling die Sache betrieben; zugleich sieht man an dieser Wendung, wie sich die libertinistisch-naturalistische Richtung der Brüder des freien Geistes mit täuferischer Gesetzlichkeit vereinigen lässt. Seit der Katastrophe von Münster haben in Deutschland die Täufer auf die Hoffnung verzichtet, ihre Ideen mit Gewalt durchzusetzen, sie führen seither nur noch das Sonderleben einer kleinen Sekte.

Wie in Deutschland der lutherischen Reformation dieses Täufertum in breitestem Strome zur Seite geht, so auch in der Schweiz neben der Reformation Zwingli's. Und hier bildete entsprechend der politisch-sozialen Richtung der republikanischen Schweiz die Zinsen- und Zehntfrage, also ein soziales Problem den Ausgangspunkt; die Lehre, dass sich die wahren Christen nicht mit weltlichen Ämtern, also überhaupt nicht mit dem Staatsleben befassen dürfen, folgte, und die Forderung eines strengen Kirchenbanns zur Ausschliessung der Gottlosen offenbarte den dualistischen und sittlich engen Geist dieser Bewegung; und auch hier vermischten sich mit den gesetzesengen „Wiedertäufern“ die Überreste der Sekte des freien Geistes und führten zu manchen bedenklichen Excessen. Dagegen werden wir die sogenannte Sekte der Libertiner, mit denen es später Calvin in Genf zu thun hatte, zunächst eher als eine selbstverständliche Opposition des natürlich gerichteten Weltmenschen gegen die gesetzesstarre Theokratie Calvins zu begreifen haben; dass sich

daneben Einflüsse einer halb mystischen halb naturalistischen Philosophie geltend machten, die auf dem Boden des Humanismus gewachsen war, ist ja bekannt.

Neben der praktischen Bewegung des Täufertums finden sich dann auch theoretische Vertreter und Verteidiger desselben im Zeitalter der Reformation. Schon Carlstadt ist hier zu nennen, der in seinen Schriften wesentlich auf die mittelalterliche Mystik und ihre Gedanken zurückgreift, die Passivität und Gelassenheit als höchste Aufgabe des Menschen anpreist und in neuplatonisch-mystischer Weise von der Vereinfachung der Seele redet.

Bedeutender als Carlstadt ist Kaspar Schwenkfeld, der Vater des Konventikelwesens innerhalb der protestantischen Kirche. Er nahm an der lutherischen Lehre von der Rechtfertigung in sittlichem Interesse Anstoss und drang daher statt einer nur historischen Rechtfertigung durch den historischen Christus auf die Gerechtmachung durch den Christus in uns, auf ernstliche Wiedergeburt als Mitteilung seines geistleiblichen Lebens, auf wirklich substantielle Heiligung und Heiligkeit. Daraus entnahm er das Motiv zu seiner Opposition gegen die neugegründeten Staatskirchen und verlangte statt ihrer wirklich lebendige Gemeinschaften. Gerade dieser Eifer für heilige Gemeinden verband ihn mit den Wiedertäufern; wie sie verwirft er die Objektivität der Gnadenmittel, verwirft das Abendmahl, wo keine Kirchenzucht ist, macht die Wirkung der Predigt abhängig von der sittlich-religiösen Persönlichkeit des Predigers und äussert lebhafte Zweifel am Recht der Kindertaufe. Dass er daneben — aus einer durchaus dualistischen Ansicht vom Kreatürlichen als einem Aussergöttlichen — die Vergottung des Fleisches Christi, das Gewächs dieses Menschen in Gott hinein lehrt, in der Abendmahlslehre die spezifisch leibliche Gegenwart Christi leugnet und den kreatürlichen Mitteln gegenüber auf unmittelbare Gemeinschaft mit dem ethischen Wesen Gottes dringt, hängt aufs engste mit jenem mystischen Heiligungsprinzip zusammen, ist aber wie dieses und wie die Bevorzugung des inneren Wortes vor dem Buchstaben der Schrift ein Zeichen des dualistischen Auseinanderreissens von Gott und Welt, von erster und zweiter Schöpfung.

Hierher gehört auch der bereits genannte Andreas Osiander, dessen Opposition gegen die lutherische Rechtfertigungslehre wesentlich mit auf mystisch-spekulativem Hintergrund ruht, so dass das ethische Interesse in der Negation sich erschöpft, während seine positive Lehre von dem Versenktsein in die göttliche Natur Christi und einer eigentlichen Um- und Neuschaffung des Menschen eine mehr spekulative Wendung nimmt.

Endlich ist noch zu erwähnen, dass wenigstens in Deutschland vielfach auch die unitarische Richtung im Täufertum wurzelt, und ihre Kritik der kirchlichen Dreieinigkeitslehre und Christologie nicht sowohl Sache des erwachenden kritischen Geistes überhaupt, als vielmehr im Zusammenhang mit der Lehre vom inneren Wort und der Gründung eines reinen Gottesreichs auf Erden durch besondere Gemeinschaften oder durch Gewalt zu begreifen ist; und dasselbe ist auch von einem Mann wie Sebastian Franck zu sagen, der sich den Wiedertäufern in ihrer Opposition gegen das Staatskirchentum und in der Forderung strenger Kirchenzucht anschliesst, daneben aber durch seine pantheistische Haltung und naturalistische Betrachtung des Bösen über diese Kreise hinausweist. Und so wird man dann vollends auf romanischem Boden den rationalistisch-humanistischen Kern, der in den unitarischen Lehren steckt, nicht übersehen dürfen und anerkennen müssen, dass hier bereits eine philosophische Richtung sich Bahn bricht, welche in ausserchristlichen Kreisen wurzelnd, schliesslich eher zersetzend als ergänzend wirkte, obgleich sie durch ihre Verknüpfung mit religiös-mystischen Ideen und später durch ihre Verbindung mit dem Arminianismus sekten- und kirchenbildend auftrat. Dass auch hiebei, z. B. bei Okino sittliche Verirrungen mit unterliefen und in Folge der Gleichstellung der alt- und neutestamentlichen Religion die Polygamie verteidigt wurde, wird uns kaum Wunder nehmen. Andererseits aber musste die kritisch-wissenschaftliche Richtung, welche diese Unitarier namentlich in Polen durch Faustus Socinus einschlugen, auch zu der Hervorhebung des sittlichen Kerns im Christentum führen und wurde darin und in ihrer ganzen Auffassung des

Ethischen ein Verläufer des Rationalismus, bei dem wir darum eingehender vom Sozinianismus zu sprechen haben werden.[1]

2. Inzwischen lebte das Täufertum in der Weise, wie ihm Menno Simons[2] in den Niederlanden die Wege gewiesen hatte, still und friedlich und unscheinbar, recht als ecclesiola pressa weiter. Aber seine Zeit sollte noch einmal kommen, es sollte in der That für einen Augenblick die Herrschaft gewinnen und das Reich Gottes auf Erden aufrichten, und das geschah in England durch den Independentismus.[3] Hier war die Reformation, hervorgerufen durch den eigenwilligen und selbstsüchtigen Willkürakt eines despotischen Fürsten, am wenigsten vollständig und entschieden durchgeführt worden: die Hierarchie des bischöflichen Amts und der Glaube an die apostolische Succession war geblieben, und unter Karl I. hatte sich dieser Episkopat verbündet mit dem Absolutismus der Stuarts, deren erster schon die Lehre von dem göttlichen Recht der Fürsten und der Verpflichtung des Volkes zu leidendem Gehorsam in den Sätzen zusammengefasst hatte: „dieselbe Macht wie Gott besitzen die Könige; sie schaffen und vernichten ihre Unterthanen, gebieten über Leben und Tod, richten in allen Sachen, selber niemand verantwortlich denn allein Gott; sie können mit ihren Unterthanen handeln als mit Schachpuppen, das Volk wie eine Münze erhöhen oder herabsetzen". Neben die Sternkammer trat die hohe Kommission, neben Strafford Laud, und schliesslich verbreitete sich das wohl glaubliche Gerücht, man wolle das Land wieder katholisch machen. So wurde der Kampf,

---

[1] Einstweilen vergl. über den Sozinianismus den Artikel von Herzog-Zöckler in Herzog's Realencyklopädie (2. Auflage) und A. Hilgenfelds kritische Studien über den Sozianismus in den theol. Jahrbüchern 1848, S. 371 ss.

[2] Über ihn siehe die betr. Artikel von de Hoop Scheffer in Herzog's Realencyklopädie (2. Aufl.) und M. Schön, das Mennonitentum in Westpreussen 1886.

[3] Hiezu cfr. die Revolutionskirchen Englands, von Herm. Weingarten. Leipzig 1868. L. Ranke, englische Geschichte. Häusser, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation 1868. Geschichte Englands seit der Thronbesteigung Jakobs II. von Th. Bab. Macaulay. Band 1.

der nun ausbrach, ein politischer und religiöser zugleich, und zuerst geführt von dem unter dem Einfluss Schottlands presbyterianisch gesinnten langen Parlament. Aber nicht der Presbyterianismus sollte siegen und die Früchte des Sieges davon tragen; dazu zeigte er sich selbst alsbald als ungeeignet in Folge rasch einreissender Missbräuche und weil seine Kirchenzucht, seine Unduldsamkeit gegen alle Abweichungen und seine Aufrichtung einer neuen Hierarchie mit göttlicher Autorität dem damaligen englischen Volksgeist zuwider war. So fiel also der Sieg nicht den Presbyterianern zu, sondern den Heiligen Cromwells, den Independenten. Dass der Ursprung dieser Richtung mit holländischen Täufern in Verbindung steht, ist unbestreitbar; zugleich aber ist es der starre Prädestinationsglaube, welcher diese Männer so stahlhart macht und ihre Gedanken bestimmt: sie sind die Erwählten und stehen sich als solche alle gleich; daher die demokratische Richtung, welche den Unterschied zwischen Geistlichen und Laien, die Prärogative des geistlichen Amtes nicht mehr duldet. Ein gewisser enthusiastischer Zug, der an das Auftreten der Wiedertäufer im Reformationszeitalter erinnert, lässt sie die Freiheit des christlichen Individuums aufs energischste fordern und durchführen: in ihren Versammlungen hat jeder das Recht der Prophetie, bestimmte Formen des Gebets, selbst das Vaterunser wurden verworfen, jeder Schmuck ausgeschlossen, die Versammlungen in Privathäuser verlegt und überall das religiöse Herz über die religiöse Form gestellt. Ohne Verständnis für historische Zusammenhänge lösten sie sich auf in einzelne autonome Gemeinden, autonom allen andern Gemeinden und in religiösen Fragen vor allem auch dem Staat gegenüber. Und diese Leute fühlten sich als Heilige, wenn auch meist nicht im strengsten Sinne des Worts, verwarfen die Autorität des alten Testaments und setzten an die Stelle desselben die unmittelbaren Geistesmitteilungen, deren sie gewürdigt zu sein glaubten. Damit verknüpften sich die chiliastischen Erwartungen der nahen Wiederkunft des Herrn, welche diesen harten Männern die nötige Wärme und den glühenden Fanatismus einhauchten, der seit der Offenbarung Johannis noch immer sich damit verknüpft hat, und zugleich erwachte die Sehn-

sucht nach der Wiederaufrichtung des Reiches Christi auf Erden, die in Praxis umgesetzt nun zu der kurzen Herrschaft der Heiligen in England führte. Aber sie so wenig als die Anabaptisten im deutschen Reformationszeitalter konnten Mass halten. Als das Barebone-Parlament die Zehnten und das Berufungsrecht der Patrone aufheben wollte, um die Autonomie der Gemeinden durchzuführen und einen eigenen Stand von Geistlichen völlig abzuschaffen, und als es vollends den Frieden mit Holland verwarf, um von den Niederlanden aus, diesem Sitz enthusiastischer Flüchtlingsgemeinden aller Art, auch auf dem Kontinent das Reich Gottes auf Erden aufzurichten, da sprengte in richtiger staatsmännischer Erkenntnis von der Unmöglichkeit solcher radikalen Hoffnungen der Mann die Majorität dieses kurzen Parlaments auseinander, in dem doch eigentlich nur die sittliche Energie des Independentismus im grössten Massstabe verwirklicht war und der in der That einer und der grösste von allen diesen Heiligen, überhaupt der grössten Männer einer in der reformierten Kirche gewesen ist, Oliver Cromwell.[1] Dass er aus vollster Überzeugung einer der Ihrigen gewesen ist und an sittlichem Ernst, mutigem Gottvertrauen, wahrer Frömmigkeit und festem Glauben an göttliche Eingebungen es mit allen aufgenommen hat, das wird ihm heute nicht mehr bestritten; doch scheint mir gegenüber früherer Anschwärzung dieses erhabenen Bildes heute die Neigung zum Panegyrischen vorzuherrschen und seine Beurteiler das Wort Wallenstein's an Max (2. Aufzug 2. Auftritt) zu vergessen, dass „keiner lebet, der aus dem Dienst der falschen Mächte die Seele hätte rein zurückgezogen“. Ihn führte aber dann teils der eigene grösser angelegte Geist teils der Posten, auf den er sich gestellt hatte, und die Notwendigkeit Staatsmann zu sein, über die Enge des independentischen Gesichtskreises weit hinaus, und so erfolgte in dem Augenblick, als in den Forderungen des Barebone-Parlaments die staatsauflösende Tendenz dieser Richtung

[1] Ausser den genannten Werken cfr. über ihn auch Pauli im Neuen Plutarch, Band 1, 1874, und die feinsinnige Kritik dieses Essay's von G. Binder in der wissenschaftlichen Beilage des Staatsanzeigers für Württemberg.

deutlich zu Tage trat, der Bruch: Cromwell stellte die salus populi höher als die idealen, aber unpraktischen Wünsche und Gedanken seiner seitherigen Freunde, die very seraphical notions, wie er sie nennt, er tritt zurück von dem Boden des Chiliasmus auf den realen Boden englischer Politik und ermässigt die kühnen Hoffnungen seiner Freunde auf die Herstellung des Reiches Christi auch ausserhalb der Grenzen Englands zu dem durchführbaren politischen Versuche einer Verbindung und Union aller protestantischen Fürsten und Völker unter Englands Führung. Dass er aber trotz alledem festhielt an den religiösen Grundgedanken der Heiligen, zeigt die Zusammensetzung der Kommission, die im Jahre 1654 die Geistlichen auf die Gewissheit der Wiedergeburt und Erwählung hin zu examinieren hatte: Anabaptisten und Independenten bildeten dieselbe der Mehrzahl nach. Und endlich das Beste und Schönste dieser Richtung, ihr Eintreten für völlige Glaubens- und Gewissensfreiheit — der Katholizismus freilich war aus damals berechtigten Gründen der Politik von dieser Duldung ausgeschlossen — : gerade hierin steht Cromwell voran und macht sich zum Träger dieses grossen und wahrhaft reformatorischen Gedankens, den doch die Protestanten meist ebenso schnöde missachtet hatten, wie die katholische Kirche des Mittelalters. So steht Cromwell — und daher durfte er hier nicht übergangen werden — als einer der grössten, vielleicht als der grösste sittliche Charakter da, den der Protestantismus auf religiösem Boden hervorgebracht hat, grösser noch in seiner zweiten Periode, wo er aufhörte ein Heiliger zu sein und anfing zu begreifen, dass die Aufgaben des Menschen auf Erden, nicht im Jenseits liegen, sittlicher weil menschlicher, sittlicher und zugleich dem Wesen des Protestantismus entsprechender, der ja die Heiligkeit nicht ausserhalb, sondern mitten im Weltleben, mitten im Staat als Ziel und Aufgabe, als Ideal, nicht als Wirklichkeit zu begreifen hat.

Aus dieser independentischen Richtung gehen nun zwei Strömungen hervor, die scheinbar so verschieden doch in jener ihre gemeinsame Quelle haben, der philosophische Deismus und das Quäkertum. Der Independentismus hat vermöge

seiner Geschichte eine wesentlich politische Seite, wie sie in seinem kühnsten Wortführer Milton[1] so deutlich zu Tage tritt: das Wohl, aber auch der Wille des Volkes war auch ihm oberstes Gesetz des Staates und daraus zog er seine demokratischen und republikanischen Schlüsse. Und auf diesen politischen Boden folgten ihm die sogen. Levellers, denen man Unrecht thut, wenn man nach etlichen Excessen einzelner ihnen vorwirft, sie haben das Privateigentum aufheben und all things common machen wollen. Gleichheit der Rechte aller und Trennung von Kirche und Staat haben sie begehrt; dadurch kamen sie aber auch in religiöser Beziehung zum völligen Subjektivismus, stellten als oberste Norm des religiösen Lebens die innere Stimme des Gewissens auf, schlossen alles Dogmatische als willkürlich aus und begnügten sich mit einigen allgemeinen Grundgedanken religiöser Art, während sie das Wesentliche der Frömmigkeit darin sahen, Witwen und Waisen zu besuchen und recht zu thun. Hier liegt ihre Berührung mit den Deisten, deren Vorläufer sie geworden sind, hier zugleich auch der enge Zusammenhang zwischen der religiösen Sekte und der philosophischen Schule: aus der Religion hinaus zur Sittlichkeit! das lehrt uns die Geschichte des englischen Independentismus.

Und auch die andere Strömung desselben, das Quäkertum,[2] steht dieser Entwicklung näher als es auf den ersten Blick scheint. Unter den Independenten gab es natürlich allerlei Geister und allerlei Erscheinungen excentrischer Art: so sind die sogen. Seekers nicht irgendwie von den übrigen Independenten verschieden — Cromwell selbst nennt sich einmal so —, höchstens haben sie das chiliastische Warten auf das Wiederkommen Christi besonders prononciert vorangestellt;

[1] Über ihn siehe die geistvolle Abhandlung v. Treitschke's in den historischen und politischen Aufsätzen Band 1, 4. Auflage, Seite 1—54 „Milton"; dazu das freilich sehr schwache Buch von Bluntschli, Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik. München 1864.

[2] Ausser der Schrift von Weingarten vergl. über sie noch besonders Schneckenburger, Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien 1863. Seite 69—102 und Möhler, Symbolik. 8. Aufl. 1872. S. 488—533.

und ebenso sind die sogen. Ranters nur enthusiastischer, nur gottbegeisterter, μανικώτεροι gewesen und haben diesem inneren Wahnsinn auch äusserlich Ausdruck verliehen. Zu diesen Abzweigungen des Independentismus gehören nun auch die Quäker. Wenn man sie als den „zur Ruhe gekommenen Anabaptismus“ bezeichnet hat, so darf man darüber doch nicht vergessen, dass auch sie eine Periode des Sturmes und Dranges gehabt haben, ehe sie zur Ruhe gekommen sind; nicht die Verurteilung des Krieges und der leidende Gehorsam, sondern die kriegerische und gewaltthätige Opposition gegen den von seinen Heiligen abgefallenen Cromwell war das Erste; nicht Fox, der eigentliche Stifter, sondern Männer wie Jacob Nayler, der als Messias in Bristol einzog, standen anfänglich an der Spitze; nicht Ruhe, sondern schwärmerischer Eifer, tolle Extravaganzen, ekstatische Zustände, fanatischer Missionsdrang waren zunächst die charakteristischen Züge dieser Sekte. Erst die Restauration hat diese Züge verändert und wirklich die Ruhe eintreten lassen, welche seitdem bezeichnend ist für das quäkerische Wesen und Leben. Dagegen bleibt die Berufung auf das lumen divinum, das innere Wort, welches sie in der heiligen Schrift nur ein moralisches Exempelbuch sehen und die Sakramente als jüdisch-äusserliche Zeichen verwerfen, zugleich mit der Kindertaufe aber auch die Wiedertaufe der Anabaptisten als blosse Wassertaufe für unnütz erklären lässt. Selbstverständlich tritt wie der Kult so auch das Dogma zurück, der historische Christus wird für sie zur Nebensache, das vom himmlischen Christus ausgehende Licht als ethische Quelle eines neuen Lebens im einzelnen Subjekt, das schon seit Adam in der Menschheit wirksam ist, ist das einzige Prinzip der Sekte: es ist somit ein dogmenfreies, ethisches Christentum, das durch die Forderung unbedingter Glaubens- und Gewissensfreiheit und die Pflege wahrer Nächstenliebe und Humanität erst seine rechte Weihe erhält. Dass freilich das Dogmenfreie auf die Dauer nicht ganz zu behaupten war, zeigt die theologiae vere christianae Apologia von Robert Barclay, die doch fast symbolisches Ansehen bei den Quäkern erlangt hat, und auch die Ausdrucksweise hielt sich in einer zum Teil künstlichen Weise an die biblischen Termini,

mit denen sich der Gedanke nicht recht mehr decken wollte. Ebenso konnte in der äusseren Gestaltung der Gemeinde und des Gemeindegottesdienstes die ursprüngliche Freiheit nicht völlig gewahrt bleiben: ein Aufsichtsrecht, eine gewisse Kirchenzucht, geübt von den Vätern der Gemeinde, und neben den silent meetings und dem Recht jedes einzelnen, zu sprechen, wenn ihn der Geist Gottes treibt, doch wieder eine Art von Predigtamt. Das Wichtigste aber ist die Gestaltung ihrer Sittlichkeit: die Rechtfertigung fällt mit der Bekehrung und Heiligung zusammen, hat daher nach der einen Seite etwas Plötzliches, den ganzen Menschen Erschütterndes, nach der andern Seite wird geradezu von einer Verdienstlichkeit der guten Werke gesprochen und die Möglichkeit vollkommener Sündlosigkeit, die Unmöglichkeit jedes Rückfalls behauptet. Daher auch kein Wunder, dass diese quäkerische Frömmigkeit einen gesetzlichen Anstrich bekommt: verboten sind Theaterbesuch, Spiel, Musik, Tanz und Lustbarkeiten weltlicher Art, verboten Luxus in Kleidern und mindestens durch strenge Sitte geboten eine bestimmte einfache Tracht, verboten den Hut abzunehmen und jede andere Anrede als mit Du, verboten endlich auch in ängstlichem Anschluss an den Bibelbuchstaben der Eid. Das führt nicht nur zu einer quäkerischen Sittlichkeit, sondern zu einer besonderen Lebensführung, einer eigenartigen Sitte des Familienlebens, der Geselligkeit und Bildung, welche sich im privaten Verkehr sofort — und nicht eben unvorteilhaft — bemerklich macht. Aber auch nach aussen haben sie in die sozialen Fragen des englischen Lebens energisch eingegriffen, namentlich in der Organisation des Armenwesens stehen Quäker überall obenan. Und ein ganz besonderes Verdienst haben sie sich erworben durch ihren Eifer für Abschaffung der Sklaverei; schon Fox hat anerkannt: liberty is the right of all men, und William Penn, der Begründer des Quäkerstaates in Amerika, hat diesen Gedanken auf den Boden verpflanzt, wo er nach 200-jährigem gewaltigem Ringen schliesslich den Sieg davon trug und wo das Quäkertum überhaupt einer grossen Zukunft entgegengeführt wurde. Gerade er mit seiner universalistischen und freien Auffassung des Christentums zeigt am deutlichsten,

wie nahe sich dieses Quäkertum mit den Gedanken der Aufklärung berührte: in der That, wir stehen nicht mehr auf rein religiösem, auf exklusiv christlichem Boden, und daher dürfen wir uns nicht länger bei dieser Erscheinung aufhalten, die uns im dritten Bande noch einmal wird begegnen müssen.

3. Keine so bedeutsame Rolle wie auf dem Boden der reformiert englischen Kirche haben, wie schon erwähnt, die Täufer in den späteren Zeiten auf lutherischem Gebiete zu spielen vermocht: einmal waren sie hier gleich Anfangs mit brutaler Gewalt zu Boden geschlagen worden, so dass an ein Wiederaufleben derselben schwer mehr zu denken war; und andererseits hing es mit dem Wesen des Luthertums selbst zusammen: das mystische Element des religiösen Lebens war in ihm mehr befriedigt als in dem reformierten Typus, und umgekehrt der völlige Mangel an Kirchenzucht und gesetzlicher Sittlichkeit die Ursache, dass das täuferische Wesen auf diesem Boden nicht gedeihen konnte. Und so sind eigentlich erst in unserem Jahrhundert täuferische Gemeinden auf lutherischem Boden neu entstanden, ohne jedoch bedeutenderen Einfluss zu gewinnen. Allein wenn ein gesunder religiöser nicht nur, sondern auch sittlicher Faktor in der täuferischen Bewegung steckt, der nicht bloss dem Kalvinismus, sondern auch dem Luthertum fehlt, so musste früher oder später auch auf diesem Boden eine Bewegung eintreten, die hier ansetzt und damit mehr oder weniger dem Täufertum sich nähert. Das Luthertum betonte, wie bereits gesagt — schon seit den Streitigkeiten über die Abendmahlslehre — zu entschieden und ausschliesslich die Richtigkeit und Reinheit der Lehre, und in den Auseinandersetzungen ebenso mit den Katholiken wie mit den Reformierten trat nicht das neue Leben, die neue Sittlichkeit, sondern die neue Lehre in den Vordergrund. Damit verdünnte sich der Protestantismus nur zu bald zu einer einseitigen und dazu noch recht streitsüchtigen Schultheologie; mit Recht macht dabei Ritschl[1] darauf aufmerksam, dass dieser Intellektualismus dadurch noch gesteigert worden sei, dass „die Menschen des Reformationsjahrhunderts mit einer eigentümlich be-

[1] Albrecht Ritschl, Geschichte des Pietismus, Band 1, S. 92.

schränkten geistigen Disposition behaftet gewesen" seien, und er versteht darunter „die Unbekanntschaft mit dem Gefühl im allgemeinen und mit seinen Bedingungen und Beziehungen im geistigen Leben". So ausgedrückt ist es freilich falsch, Luther selbst wird von diesem Urteil, jedenfalls in seinen Anfängen, nicht mitbetroffen werden; aber für die Zeit der Konkordienformel und die Stürme des dreissigjährigen Krieges hat das Wort a parte potiore seine Berechtigung. Und darum musste gegen diese einseitige Verstandesrichtung im Protestantismus eine Reaktion kommen, und sie kam zu Ausgang des siebzehnten Jahrhunderts im Pietismus.[1]

Dass dieser in Männern wie Andreä und Arndt seine Vorläufer hatte, ist bekannt: Stimmen nach ernstlicher Reform der Kirche, namentlich nach strengerer Handhabung der Kirchen- und Sittenzucht, wie sie in Genf geübt wurde, wurden innerhalb der Kirche selbst vielfach laut, und Arndts Bücher vom wahren Christentum mögen zeigen, dass es sich nicht nur um eine sittliche Erneuerung, sondern wesentlich auch um eine Reaktion des Gefühls gegen die einseitige Verstandesrichtung, um eine Wiedererweckung der mystischen Vorstellungen und Gedankenkreise des Mittelalters handelte; dabei ist weniger die Heranziehung der Bilder des hohen Lieds und das Spielen mit der unio mystica als einem Liebesverkehr der Seele mit dem Bräutigam Christus, als vielmehr die weltflüchtige Stimmung dieses Buches bezeichnend, das in seinem Dringen auf die Nachfolge Christi von der Weihe der gewöhnlichen Berufsarten durch Luther und seine Reform nichts mehr weiss und wissen will.

So steht nun auch Spener, der eigentliche Begründer des Pietismus, zunächst durchaus auf dem Boden der lutherischen Kirche, nur dass der Einfluss der reformierten Lehre

[1] Über ihn ist nun das Hauptwerk die eben genannte Geschichte des Pietismus von A. Ritschl, 1. Band: der Pietismus in der reformierten Kirche. Bonn 1880. 2. Band: der Pietismus in der lutherischen Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts, 1. Abteilung 1884. Weiter das gleichzeitig erschienene Werk von E. Sachsse, Ursprung und Wesen des Pietismus. Wiesbaden 1884. H. Schmid, die Geschichte des Pietismus. 1863. Der Artikel „Pietismus" in Herzog's Realencyklopädie von Tholuck (1. Aufl.) und von Riggenbach (2. Aufl.).

und des reformierten Lebens im alemanischen Elsass von Anfang an und zum Teil jedenfalls durchaus unbewusst bei ihm unverkennbar ist. Und die Bekanntschaft mit Labadie, der in Genf die Verweltlichung des Volkes bekämpft und die alte kalvinische Zucht wiederherstellen will, dann aber, mystisch, asketisch, apokalyptisch zugleich, der Stifter separatistischer Gemeinschaften nach urchristlichen Mustern wurde, — diese Bekanntschaft hat jedenfalls bedeutend auf Spener gewirkt. So finden wir ihn denn auch in Frankfurt bemüht, den Rat der Stadt für eine polizeilich durchzuführende strenge Sittenzucht zu gewinnen, und ebenso haben ihn wohl Vorbilder in der reformierten Kirche zu der Einrichtung der collegia pietatis geführt. Hierin weit mehr als in den 1675 erschienenen „pia desideria oder herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren evangelischen Kirche“ tritt das Eigentümliche und Neue des späteren Pietismus zu Tage; denn was Spener in diesen Pia desideria ausspricht und fordert, war von andern, z. B. von Quistorp und Grossgebauer in ähnlicher, wenn auch minder umfassender Weise schon vor ihm ausgesprochen worden, und die Erziehung zum lebendigen Christentum und seinen Tugenden war ein vom Luthertum nicht abweichendes Verlangen. Das Spezifische liegt vielmehr eben in jenen collegia pietatis: dass solche gehalten werden, verteidigt Spener mit der Berufung auf die alte apostolische Art der Kirchenversammlungen, auf das allgemeine Priestertum und das daraus abgeleitete Recht der Laien zu gegenseitiger Ermahnung und Belehrung. Aber mit absoluter Notwendigkeit — das zeigte sich sofort in Frankfurt — entstanden daraus separatistische Neigungen: die Konventikelchristen glaubten, sie brauchen die gewöhnliche Predigt nicht mehr, schalten die übrige Kirche ein Babel und trugen Bedenken, wegen der vielen „Heuchelchristen“ mit diesen am Abendmahl theilzunehmen. Und überdies macht sich in solchen Konventikeln ebenso notwendig entweder eine gefühlsselige Mystik, ein Spielen mit wirklichen und erlogenen frommen Erfahrungen oder eine moralische Selbstbespiegelung geltend, die entweder zu eitler Sicherheit oder zu ängstlichem Pulsfühlen führt. Dazu kam dann noch eines: Spener und die

Seinen dachten bei ihrer Forderung einer Reform der Kirche doch mehr oder weniger deutlich an die Herstellung einer reinen und heiligen Gemeinde mit Ausschluss aller Unwürdigen, daher ihre oft recht harten Urteile über die Kirche im grossen Ganzen und die vielfach recht unwürdigen Geistlichen derselben. Daran schloss sich der Streit wegen der theologia regenitorum. Um christlicher Lehrer zu sein, müsse man erst Christ sein, behauptet Spener; die Erleuchtung durch den heil. Geist sei zum Studium der Theologie notwendig; diese Erleuchtung sei aber bei einem sündhaften Leben nicht möglich, und daher müsse der Theologe der Welt absterben und sein Fleisch kreuzigen. Das Sittlich-Bedenkliche dieser scheinbar so berechtigten Forderung lässt sich leicht aufzeigen: einmal steckt doch das mittelalterliche Mönchsideal von einer besonderen, in Weltflüchtigkeit bestehenden Heiligkeit des Geistlichen dahinter, und andererseits zeigt sich eine Verkennung des gelehrten Wissens und Studierens und eine Unterschätzung ihres Wertes darin, wenn mit Vorliebe unterschieden wird zwischen Theologen, die viel studiert haben, aber fleischlich sind, und Theologen, die wenig studiert haben, aber erleuchtet sind. Und das zeigte sich dann auch alsbald auf den Universitäten Leipzig und Halle, wo die Stiftung der collegia philobiblica auf entschiedenen Widerstand stiess; wurde hier auch die gelehrte Form zunächst nicht beseitigt, so sollte doch die praxis pietatis d. h. das Erbauliche vorherrschen, und als Bürger diese collegia zu besuchen anfingen, trat die Gelehrsamkeit gewiss bald genug ganz in den Hintergrund; und wenn ein Zuhörer Francke's sein Manuskript über die Metaphysik verbrannte und sich dessen rühmte, so sah das — in diesem Zusammenhang — auch nicht aus wie ein Gewinn an theologischer Wissenschaft.

Von ganz besonderer Wichtigkeit ist aber für uns der Streit, der in Hamburg wegen der Opernvorstellungen ausbrach. Auf reformiertem Boden war wenigstens in den Kreisen, die auf ihre christliche „Präcisität“ hielten, Spiel, Tanz und Theater verpönt, während Luther ausdrücklich erklärt hatte, er „wisse derartige Dinge nicht zu verdammen, ohn die Übermass, so es unzüchtig oder zu viel“ sei. Die

Lutheraner sahen also solche Vergnügungen als sittlich indifferent, als „Mitteldinge“ an; und auch Spener widerspricht dem nicht, nur in der Praxis, sowie diese Dinge meist geübt werden, hielt er sie für widerchristlich. Dagegen ging ein Anhänger Speners in Hamburg einen Schritt weiter, als er im Jahre 1687 gegen die Wiedereröffnung des Opernhauses protestierte, weil solche Vorstellungen an sich wider die Busse, den Glauben und die Liebe streiten. Und unter Francke's Einfluss wurde diese Verwerfung der sogen. Mitteldinge recht eigentlich das charakteristische Merkmal pietistischer Sittlichkeit und Sitte. Es muss nun zunächst zugegeben werden, dass die einseitige Betonung der reinen Lehre viele Geistliche gleichgiltig gemacht hatte gegen sittliche Ausschreitungen ihrer Gemeinden, und dass daher die wüsten Sitten, welche unter den Nachwirkungen des dreissigjährigen Krieges herrschend geworden waren und namentlich den Sonntag zu einem Tag des Saufens, Lärmens und Hurens machten, vielfach von ihnen nicht energisch genug bekämpft wurden; hiegegen war der Pietismus durchaus im Recht und hat segensreich genug gewirkt, obgleich daneben der Umgestaltung des ganzen Lebens und seiner Auffassung im 18. Jahrhundert und der Wirkung der Aufklärung der Anteil an dieser Besserung nicht verkürzt werden darf. Aber die pietistische Behauptung, dass die Teilnahme an Dingen wie Tanz, Spiel, Theater, Konzerten, Gastmählern und geselligem Zusammensein unter allen Umständen sündhaft sei, ist nichts anderes als die Rückkehr zu den Extravaganzen eines Tertullian, nur dass dieser es mit heidnischem, nicht mit christlichem Weltleben zu thun hatte und daher weit mehr zu entschuldigen ist, ist somit nichts anderes als die Rückkehr zu dem weltflüchtigen Dualismus des Mittelalters. Solche Enthaltsamkeit aber erzwingen zu wollen, sei es durch Aufbietung des weltlichen Arms der Polizei, sei es durch Kirchenzucht, Verweigerung von Abendmahl und Absolution, musste da, wo es versucht wurde, den deutschen Geist des Protestantismus, der ein Geist der Freiheit ist, zur Abwehr gegen sich in die Waffen rufen.

Kein Wunder, dass im Zusammenhang mit dieser zu übenden Kirchenzucht Geistliche Gewissensbedenken em-

pfanden über die in der lutherischen Kirche übliche Praxis des Beichtstuhls. Ritschl sagt darüber: „die Kirche war die massgebende Form der bürgerlichen Gemeinschaft, die bürgerliche Ehre hing von der regelmässigen Teilnahme am Gottesdienst ab, und die Beichte und Absolution wurden vielmehr als politische und nicht als religiöse Handlungen geschätzt;“ so diente dieses Institut in der That hauptsächlich nur „zur politischen Musterung“. Aber nicht sowohl dagegen erhob der Berliner Pfarrer Schade Widerspruch, sondern aus den pietistischen Gedankenkreisen heraus sah er darin für den Geistlichen eine Tortur und einen Gewissenszwang, auch notorisch Unbussfertige absolvieren zu müssen; denn jenes war doch auch bei der allgemeinen Beichte und allgemeinen Absolution der Fall, die er unbedenklich vornahm. Aber weil die Opposition hier einen wunden Punkt traf, so siegte sie auch: die Privatbeichte wurde vom Kurfürsten freigegeben, und damit war dieses katholische Überbleibsel in der lutherischen Kirche Norddeutschlands auf den Aussterbeetat gesetzt, zugleich aber ein wichtiger Schritt vorwärts gethan auf der Bahn der hohenzoller'schen Kirchenpolitik, ein Schritt zu der Union und Ausgleichung der Gegensätze zwischen lutherischer und reformierter Kirchensitte.

Schon im Bisherigen sind die Beziehungen der pietistischen Anschauung zu denen der Wiedertäufer deutlich hervor getreten. Vollständig sichtbar werden dieselben aber erst, wenn man die chiliastisch-mystischen Tendenzen dazu nimmt, wie sie in pietistischen Kreisen wach gerufen wurden. Spener selbst hatte seine Hoffnung auf einen bessern Zustand der Kirche auf Erden in den pia desideria ausgesprochen und als Zeichen des Eintritts dieser Besserung den Untergang der römischen Kirche und die Bekehrung des ganzen jüdischen Volkes angegeben. Über einen solchen Grad von unhistorischem Optimismus ging aber diese Form eines subtilen Chiliasmus nicht hinaus. Seine Anhänger dagegen waren nicht immer so vorsichtig wie er, Petersen z. B. identifizierte seine derb chiliastischen Hoffnungen mit Speners Erwartung eines blühenden Zustandes der Kirche. Dazu kamen visionäre und ekstatische Zustände weiblicher Personen, und es war dabei nicht das Schlimmste, dass das

Fräulein von Asseburg in den Formeln des Hohenlieds von ihrem Bräutigam Christus ihre Offenbarungen erhielt: bei den Mägden in Halberstadt, diesen „schönen Exempeln der Güte Gottes“, waren diese visionären Zustände nur der Deckmantel für grobe Unsittlichkeit. Und dass weder Spener noch Francke den Mut und die Energie hatten, von Anfang an diese Ausschreitungen von sich abzuweisen, ist doch recht charakteristisch für diese Verbindung des Pietismus mit Chiliasmus und Schwarmgeisterei.

Sie ist aber auch bezeichnend für die Charaktere an der Spitze dieser Bewegung. Bei aller Anerkennung für den frommen und milden Sinn Speners — ein starker, ein entschiedener, ein über jede Zweideutigkeit und Unehrlichkeit erhabener Charakter war er nicht. Er toleriert nicht nur den Gegner, der ehrenwert ist und daher Achtung verdient, sondern er toleriert auch den Anhänger, der unredlich ist; er giebt auch gegen seine eigene bessere Überzeugung nach und lässt sich zu Konzessionen namentlich auch an vorwärtsdringende Freunde bestimmen. Aus dieser Weichheit seines Charakters ist wohl auch seine Vorliebe für das Klosterleben erklärlich, wenn er wünscht, „es möchten einige Klöster mit Beseitigung ihrer Übelstände die Reformation überdauert haben, um Personen, welche den ehelosen Stand wählen, angemessene Stätten darzubieten“. Aber dass diese oder eine andere Äusserung, wornach den Geistlichen das ehelose Leben zu empfehlen sei, doch zugleich auf ein mittelalterliches Lebensideal hinweist, wird kaum zu leugnen sein; jedenfalls haben Anhänger wie Schade solche Konsequenzen daraus gezogen. Und ebenso ist ein anderer Zug dieser Charakterschwäche, sein Mangel an Entschlossenheit, der sich in dem abergläubischen Gebrauch der Bibel, dem „Däumeln“ zeigt, von Folgen für die ganze pietistische Partei gewesen: unter dem Schein des Gottvertrauens sucht man Entschluss und Verantwortlichkeit für sein Handeln von sich abzuwälzen und entzieht sich so auf höchst bequeme Weise einer und zwar gerade der höchsten sittlichen Pflicht.

Ein ganz anderer Charakter als Spener war August Hermann Francke, und auch er hat eine Reihe von Zügen

seines Charakters und Wesens dem Pietismus für alle Zeiten aufgedrückt. So wurde gleich die Art seiner „Bekehrung“ massgebend: irre geworden an Gott wendet er sich, für den Fall dass es doch einen solchen gebe, an ihn im Gebet und plötzlich wird er erhört: „wie man eine Hand umwendet, so war all mein Zweifel weg, alle Traurigkeit und Unruhe meines Herzens ward hinweggenommen, hingegen ward ich als mit einem Strom der Freuden plötzlich überschüttet“. Dem entsprechend verlangt nun Francke von allen pietistischen Christen einen solchen Busskampf und die Möglichkeit der genauen Angabe, wann sie diese Bekehrung erlebt haben; und überdies ist es eben diese Bussleistung und das Gebet des Unwiedergeborenen, welche die Bekehrung zu Stande bringen, Gott sozusagen abtrotzen soll. Vollends bedenklich aber war, dass er diese Methode der Bekehrung zur Methode des theologischen Studiums machte, diesen Busskampf von Studenten verlangte. Weiter war er überall da, wo Spener milde und vermittelnd auftrat, energisch: energisch in der Verwerfung des philosophischen Studiums für Theologen; energisch in der asketischen Behandlung der Mitteldinge, energisch in der Handhabung der Sittenzucht durch Ausschliessung vom Abendmahl. Und diese Energie zeigt sich auch in seinem rechthaberischen Wesen, das ihn „um der Ehre Gottes willen“ nach dem Grundsatz: Auge um Auge, Zahn um Zahn! mit seinen Gegnern handeln liess. Im Vertrauen auf Gott hat er dann die Gründung des Waisenhauses in Halle unternommen, dabei aber das Gute, das er gethan, beeinträchtigt durch die selbstgefällige Art, womit er auf seine Erfolge pocht und geradezu mit der sichtbaren Hilfe Gottes prahlt. Und wenn er sich auf besondere Winke und Fingerzeige Gottes beruft, ohne die man nichts thun solle, so führt das entweder zu Quietismus und Schwärmerei oder zu einem Sprachgebrauch, der an die Stelle eigenen Entschlusses göttlichen Fingerzeig setzt und dadurch hart an die Grenze von unerlaubter Eitelkeit und Heuchelei streift; und eben dahin gehört auch die wiederholte Berufung auf auffällige Gebetserhörung selbst da, wo es durchaus menschlich zugegangen ist. Endlich seine Fähigkeit zu organi-

sieren, zu herrschen — auch sie ist auf manche seiner Anhänger übergegangen und vielfach zu der Sucht zu herrschen und zu der Lust am regieren geworden.

In glänzendster und erfolgreichster Weise zeigt sich dieses organisatorische Herrschertalent Francke's in der schon genannten Stiftung des Waisenhauses. Zwar ein gewisser sittlicher Mangel tritt auch hier zu Tage: den warmen Pulsschlag des Herzens habe ich in dem Mann niemals finden können, weder in seiner Stiftung noch in seinen Schriften, und ich stimme daher Ritschl[1] vollständig bei — nur dass ich mich nicht so vorsichtig ausdrücken würde —, wenn er sagt: „vielleicht darf man auch daran denken, dass der Liebeseifer, der Francke beseelte, den grossen Massen gegenüber, mit denen er zu thun hatte, mehr sachlich als persönlich gestimmt war.“ Und so grossartig diese Schöpfung Francke's war, so segensreich sie als Vorbild und Anstoss weit über die Mauern Halle's hinaus gewirkt hat, so zeigt sich doch gerade auf pädagogischem Gebiet die sittliche Schwäche des Pietismus am augenfälligsten. Dem Luthertum ist die Schule ein Erziehungsmittel des ganzen Volkes gewesen, „dadurch Zucht, Tugend und Ehrbarkeit möge gepflanzt werden“. Das ist also eine weltliche Aufgabe; darum richtet nicht die Kirche die Schulen ein, sondern an die Bürgermeister und Ratsherrn allerlei Städte in deutschen Landen, also an die weltliche Obrigkeit wendet sich Luther mit seinem Sendschreiben von 1524. Und nicht vorzugsweise um die Heranbildung von Dienern des Evangeliums handelt es sich wie in Genf, sondern ebenso um den weltlichen Stand und um das zeitliche Regiment, dass die Männer wohl regieren können Land und Leute, die Frauen wohl ziehen und halten können Haus, Kinder und Gesinde. Das ist der gesunde, freie und weite Blick, der Luther nicht nur zum Reformator der Kirche, sondern ebenso auch zu dem der Schule gemacht hat. Wie eng nimmt sich dagegen die pietistische Pädagogik aus! Sie windet die Kinder dem Staat aus der Hand und erhebt auf sie für sich und ihre ecclesiola den Anspruch; und ebenso ist der Zweck der Erziehung ein ganz anderer: während Luther die jungen

[1] Ritschl a. a. O. Band II, 1. S. 282.

Christen zu guten Menschen und tüchtigen Bürgern, zu treuen Verwaltern ihres weltlichen Berufes machen möchte, handelt es sich in der pietistischen Erziehung wesentlich darum, die jungen Welt- und Sünderchristen zu Erweckten und Bekehrten, zu — Pietisten zu machen. Daher ist das Ideal dieser Erziehung die Privatschule: der Lehrer soll in erster Linie nicht Lehrer, sondern Erzieher sein, und deshalb muss er die Kinder ganz in seiner Hand haben: die Schulanstalten Franckes sind in der Hauptsache Internate, und die Externen sollen wenigstens dadurch dem Einfluss des weltlichen Hauses möglichst entzogen werden, dass es für sie keine Ferien, ja nicht einmal freie Wochentage und freie Sonntage giebt. Und das hängt zusammen mit der pietistischen Abneigung gegen Spiel und Lustbarkeit aller Art: ohne Verständnis für die kindliche Natur wird erklärt: „das Spielen, es sei womit es will, ist denen Kindern in allen Schulen zu verbieten auf evangelische Weise, also dass man ihnen dessen Eitelkeit und Thorheit vorstelle und wie dadurch ihre Gemüter von Gott, dem ewigen Gut, abgezogen und zu ihrem Seelenschaden zerstreuet würden.“

Das ist in der That „der mönchische Zwang,“ den Luther gerade auch auf dem Gebiete der Erziehung ausdrücklich verpönt hat. Ebenso wie hier die Natur des kindlichen Wesens verkannt und ihm unsittliche Gewalt angethan wurde, geschah es auch mit der Anwendung des Satzes von der völligen Verderbnis alles Kreatürlichen und Natürlichen auf die Pädagogik: einem Kinde das pietistische Sündenbewusstsein einreden und einprägen zu wollen, ist bare Unnatur. Wenn aber die menschliche Natur so gar verdorben ist, so handelt es sich darum, sie auszurotten, handelt es sich darum, den Willen nicht bloss zu lenken und zu leiten, sondern völlig zu brechen und an die Stelle des alten einen ganz neuen Menschen zu setzen, der die Züge der eigenen Individualität möglichst abgestreift und an ihre Stelle die allgemeine pietistische Form und Norm hat treten lassen. Wie viele Versuchung für die so gequälten Kinder zur Heuchelei, zur Hervorrufung von Gefühlen, die ihnen fremd waren, zum Aussprechen und Aufschreiben von Gedanken, die sie

nicht aus sich selbst hatten! Und dieser Geist der Heuchelei zeigt sich auch in der Disciplin, die z. B. den gezüchtigten Schüler nötigt, dem Lehrer für die Strafe zu danken und Besserung zu versprechen, und die es nicht über sich bringt zu loben, weil hierin eine Anregung zur Eitelkeit liegen könnte.

Die pietistische Pädagogik kann uns aber noch auf einen Punkt führen: durch sie wurde der Grund zu der späteren Realschule gelegt;[1] es hängt das vor allem damit zusammen, dass der Pietismus bei seinem Dringen auf praktische Bethätigung der Frömmigkeit und seiner Abneigung gegen alle weltliche Gelehrsamkeit nicht sowohl Gelehrte als vielmehr praktisch brauchbare Leute erziehen wollte. Zugleich aber ist nicht zu verkennen, dass der Pietismus mit dieser Hinwendung zum Realismus mehr, als er wollte und ahnte, einer andern Art von Bildung in die Hand gearbeitet hat, und dass er damit nichts anderes war als eine Vorfrucht der Aufklärung, die auf dem von ihm geebneten Boden erst hat wachsen und gedeihen können. Das führt freilich über die Aufgabe dieses Bandes hinaus; aber mit einem Wort ist doch hier schon zu zeigen, dass dasselbe auch auf religiös-theologischem Gebiete der Fall war. Nur erwähnt sei in dieser Beziehung Gotfried Arnold, der Verfasser der unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie, der, obwohl Mystiker und Anhänger Böhme's und fleissiger Besucher der collegia Speners, doch recht rationalistisch-indifferent ist gegen die einzelnen Kirchen und ihre Unterscheidungslehren und als den Kern der wahren, unsichtbaren Kirche schliesslich nichts übrig lässt als die Liebe. Noch mehr müssen wir uns bei Thomasius auf die Nennung des Namens beschränken; denn was ihn mit den Pietisten verband, war mehr nur vorübergehende Laune, persönliche Beziehung und „der Hass der Städter“, als innere Verwandtschaft, die dann freilich das Umschlagen des Pietismus in die Aufklärung deutlich bezeugen müsste. Aber die Indifferenz gegenüber der Kirche

[1] Dass in neuester Zeit von pietistischer Seite selbst dieses Verdienst bestritten wird, ist bezeichnend genug, vermag jedoch die unbequeme Thatsache nicht aus der Welt zu schaffen; doch gehört der Beweis dafür nicht hieher.

und ihren Dogmen ist doch ein beiden Richtungen gemeinsamer Zug. Das Interesse für die subjektiven Erfahrungen des religiösen Lebens — daher die vielen Biographien über und von Pietisten — lässt sie in kein innerliches Verhältnis zur Kirche kommen; und das Interesse für die christliche Vollkommenheit, die den besten Rückschluss auf das Vorhandensein des Glaubens gestatte, liess überhaupt die praktische Seite des Christentums allem andern gegenüber entschieden in den Vordergrund treten. Dass diese ethische Richtung des Pietismus nicht bessere Früchte getragen hat, weil seine Sittlichkeit nicht frei von Weltflüchtigkeit, vom Anspruch auf Verdienstlichkeit und endlich nicht frei bald von hochmütiger Selbstgerechtigkeit bald von ängstlicher Selbstquälerei gewesen ist, wurde schon erwähnt; hier handelt es sich nur darum, zu zeigen, dass in dieser Betonung des Praktischen, fürs Leben Nützlichen die intimste Beziehung zu der natürlichen Religion der Aufklärungsphilosophie und ihrem Nützlichkeitsstandpunkt liegt. Man könnte endlich noch an eine gewisse rationalistische Ader in Spener selbst erinnern oder an die nüchterne, poesielose Art vieler pietistischer Schriftsteller jener Zeit, an gewisse Lieblingsbilder wie das von Christus als dem Arzt der Seelen, an Gedanken wie den, dass das innere Licht Heiden und Türken ebensogut erleuchte wie Christen u. dgl.; aber ein stärkerer Beweis als all' das ist das Faktum, dass der Pietismus von Spener und Francke der Aufklärung rettungslos in die Arme sinkt, und nur den Herrenhutern und den Württembergern hat er es zu danken, dass er nicht spurlos untergegangen ist: er musste in der Aufklärung untergehen, weil er von Haus aus mit derselben verwandt einer und derselben Zeitströmung wie sie angehört.

Der norddeutsche Pietismus ist wesentlich aristokratisch gewesen und geblieben. Schon die Persönlichkeit Speners hat das so mit sich gebracht, und so sind es vielfach adelige Kreise, die auf seine Ideen eingingen: den adeligen Frauen gefiel das Gefühlsmässige, die Führung von Tagebüchern über ihr Gemütsleben und das Schwelgen in solchen Gefühlen mit ihren Predigern und Beichtvätern war für sie eine erfreuliche Unterhaltung. Dass durch dieses Hervortreten

des weiblichen Elementes der Ton in den pietistischen Adelskreisen feiner und reiner wurde, ist ein Verdienst, in das sich übrigens der Pietismus mit dem allgemeinen Fortschritt der Zeit wird teilen müssen. Und ebenso wird er an der zunehmenden besseren Haltung der Geistlichen wohl mit, aber nicht allein Schuld sein. Endlich soll auch noch hervorgehoben werden, dass im preussischen Heer der Pietismus viele Anhänger fand, teils aus dem äusserlichen Grunde, weil man Friedrich Wilhelm I. für einen Freund dieser Richtung hielt,[1] teils weil in der That die praktisch methodische Art dieser Frömmigkeit etwas dem soldatischen Wesen Verwandtes hat; dass aber unter Friedrich dem Grossen diese innere Verwandtschaft vor dem neuen Geist der Aufklärung nicht stand hielt, bedarf keines Wortes. Soweit der Pietismus in Norddeutschland unter das niedere Volk drang, geschah dies in der ungesunden Form chiliastisch-mystischer Ideen, die teils das Einschreiten der Obrigkeit gegen sich herausforderten teils wie Strohfeuer rasch in sich ausbrannten.

Anders in Württemberg.[2] Es hängt dies mit dem schwäbischen Volkscharakter und der Geschichte der württembergischen Kirche zusammen, worüber G. Rümelin[3] so urteilt: „das religiöse Gefühl lässt sich weniger als in andern Teilen der deutschen evangelischen Kirche an demjenigen genügen, was die Ordnungen der Kirche in Symbolen und

---

[1] Wie weit mit Recht, darüber siehe Ritschl a. a. O. Seite 287—294.

[2] Hiezu cfr. Grüneisen, Abriss einer Geschichte der religiösen Gemeinschaften in Württemberg, besonders der neuen Taufgesinnten (Zeitschrift für historische Theologie, 1841). Palmer, die Gemeinschaften und Sekten Württembergs, 1877. Dass das Buch Palmer's in vielfacher Abhängigkeit von Grüneisen steht und doch diese Quelle nirgends nennt, ist wohl nicht die Schuld Palmer's, sondern diejenige des Herausgebers, der sich aber dadurch eine unerlaubte Unwissenheit hat zu Schulden kommen lassen. Weiter cfr. G. Binder, der Pietismus und die moderne Bildung, 1838 und Märklin, Darstellung und Kritik des modernen Pietismus 1839 und dazu Strauss, gesammelte Schriften, Band 10, S. 267 ss.

[3] In dem „Königreich Württemberg, herausgegeben von dem Königlich statistisch-topographischen Bureau". II, 1. 1884. Abschnitt über den Volkscharakter, S. 243 s.

Formen des Kultus darbieten oder fordern. Von Anfang an waren die Kultusformen der evangelischen Kirche, eben weil sie das Gemeinsame auszudrücken hatten, dessen doch nur wenig war, in Schwaben die einfachsten, nüchternsten, das geistliche Wort und Lied wurden mehr als irgendwo der Mittelpunkt des Gottesdienstes. Eine der ersten und nachhaltigsten Reaktionen gegen ein in äussere Formen erstarrendes Luthertum ging vom schwäbischen Boden aus, und die Landeskirche konnte nur durch die Beibehaltung einfacher Kultusformen und durch weises Gewährenlassen im Einzelnen die vielfach auseinanderstrebenden Richtungen in einer Gemeinschaft zusammenhalten. Dazu kam noch wohl als wirksamstes Motiv teils die gefährdete Stellung, in welcher der württembergische Protestantismus sich als ein in den katholischen Süden hineinragender, von mächtigen Nachbarn bedrohter Vorposten befand, teils die zwingende Abhängigkeit, in der die bürgerlichen Rechte von dem Verband mit der Staatskirche standen. Um so mehr aber suchte jener Drang, dem inneren Genius keinen Zwang anzulegen, seine eigenen Wege, in der älteren Zeit mehr neben, in der neueren auch ausser der Kirche. Indem ein tieferes religiöses Gefühl, eine glaubensvollere Richtung eine Ergänzung zu demjenigen, was die Landeskirche in ihrer mehr vermittelnden Haltung darbot, in Privatgottesdiensten und freien Gemeinschaften suchte, entstand jene im Land weitverbreitete Erscheinung des Pietismus, die zu den bemerkenswertesten Eigentümlichkeiten des württembergischen Volkslebens zu zählen ist“. So wurde also hier auf einem Boden, wo von Anfang an Lutherisches und Reformiertes zur Einheit zusammenstrebte, der dem reformierten Wesen verwandte und doch im Luthertum wurzelnde Pietismus volkstümlich und eine Macht, namentlich auch dadurch, dass er sich nicht von der Kirche ausschloss, sondern anfänglich von ihr geduldet (Pietistenedikt von 1743), später sogar in das Kirchenregiment eindrang und zu verschiedenen Malen schon die Landeskirche beherrscht hat, wodurch er, zumal im Tübinger Stift, zugleich auch genötigt wurde, sich mit der theologischen Wissenschaft mehr als anderswo zu befassen. Dazu kommt, dass eine Reihe körniger und

origineller Persönlichkeiten zu verschiedenen Zeiten an seine Spitze traten und dem Kreis, der sich um sie sammelte, das Gepräge ihres Geistes aufdrückten; und so haben selbst die apokalyptischen Ideen eines Bengel und Ötinger [1] etwas Originelles und Substantielles, wie sie ihrerseits mit der beschaulich-theosophischen Haltung dieses württembergischen Pietismus zusammenhängen. Eine Erneuerung desselben namentlich im volkstümlichen Sinn fand dann statt durch den Stundenhälter Michael Hahn, der Böhme'sche Theosophie mit pietistischer Askese verband, chiliastische Gedanken vortrug, sich und seinen Anhängern in gesetzlicher Weise ein mönchisches Leben zur Pflicht machte, dem Cölibat eine besonders heiligende Wirkung zuschrieb, was mit einem unklar-mythologischen Dualismus zusammenhängt, auf Lebensgerechtigkeit drang, aber dabei Ethisches und Materielles nicht recht zu scheiden wusste und der Kirche gegenüber, ohne aus ihr ausscheiden zu wollen, doch die Haltung eines hochmütigen Separatisten nicht zu verleugnen vermochte. Das Charakteristische an diesen zahlreichen Michelianern, welche sich übrigens von den gewöhnlichen Pietisten nicht überall mit Sicherheit unterscheiden lassen, ist das Unfreie und Kopfhängerische ihres Christentums, weshalb man sie auch die „Seufzer" nennt. Ihnen traten daher in den sogenannten Pregizerianern die fröhlichen Christen entgegen, welche sich als „Selige" ihres Gnadenstandes freuen und dieser Fröhlichkeit darüber, dass ihre Sünden abgethan sind, im Absingen geistlicher Lieder nach den lustigsten Melodien Ausdruck geben; dass diese Sekte nicht tiefer als geschehen, in antinomistische Ausschreitungen hineingeraten ist, hängt mit ihrer geringen Verbreitung zusammen. Doch nicht von diesen kleinen Sekten habe ich hier zu handeln, sondern von dem württembergischen Pietismus, der doch im wesentlichen alle die Züge des ursprünglichen Pietismus und namentlich auch alle die sittlich bedenklichen Seiten desselben an sich trägt; die Aufnahme in die Kirche hat ihn allerdings vor einer allzu einseitigen Ausbildung der separatistischen Neigung bewahrt; aber

[1] Bengel und Ötinger. Von Dr. Oscar Wächter. 1886 — ein Buch aus dem man freilich alles Wichtige nicht erfährt.

mancher nicht pietistische Geistliche weiss doch zu erzählen, wie hochmütig diese „Stundenleute" auf ihn herabsehen; und das Eindringen ins Kirchenregiment hat ihm dafür die Tugenden einer ecclesia pressa genommen und Heuchelei, Denunziantenunwesen und innere Unwahrheit in pietistischen Kreisen nicht wenig gefördert; und seine Verbindung mit der theologischen Wissenschaft hat mehr Schaden gestiftet als Nutzen gebracht.

4. Ehe wir aber den Pietismus verlassen, von dem im nächsten Band als einer Erscheinung der Gegenwart noch einmal wird die Rede sein müssen, ist noch eine andere eigentümliche Form desselben, die Brüdergemeinde, wie sie der Graf Zinzendorf[1] in Herrnhut gestiftet hat, zu erwähnen. Dieser Mann verband einen freilich lutherisch gefärbten Pietismus mit den böhmisch-mährischen Brüdern, die sich aus den Überresten der Hussiten und Waldenser aus dem Mittelalter herübergerettet und kurz vor ihrer Verschmelzung mit dem Pietismus in ihrem Bischof Amos Comenius eine erfrischende und belebende Einwirkung auf das in lateinischem Formalismus verknöcherte Bildungs- und Unterrichtswesen der Zeit geübt hatten. Der pietistische Indifferentismus gegen die Dogmatik hat in diesen Kreisen weitere Fortschritte gemacht; denn die Annahme der Augsburgischen Konfession war doch nichts anderes als „ein Akt der Gesellschaftspolitik", um sich in Deutschland das Existenzrecht zu erwerben; vielmehr erklären sie von Anfang an die Verschiedenheit zwischen lutherischem und reformiertem „Tropus" für wesentlich irrelevant und acceptieren ebenso in England die anglikanischen Artikel, in Holland die belgische Konfession, scheuen sich auch nicht, selbst Mennoniten unter sich zuzulassen, ohne diesen eine Änderung ihres Glaubens anzusinnen. So wohnt ihnen von Anfang an eine mehr als nur unierende, eine geradezu universalistische Tendenz inne. Und so stand denn namentlich Zinzendorf selbst auch der Schrift recht rationalistisch frei gegenüber, wenn er z. B. sagt: „Ich glaube, unser Heiland mag sehr platt geredet und vielleicht

[1] Ausser den oben zitierten Vorlesungen von Schneckenburger cfr. den Artikel „Zinzendorf" von G. Burckhardt in Herzog's Realencyklopädie und Bernh. Becker, Zinzendorf im Verhältnis zur Philosophie und Kirchentum seiner Zeit. 1886.

manche Bauernphrasen gebraucht haben, dahinter wir jetzt etwas ganz anderes suchen, weil wir den Idiotismus der Handwerksbursche zu Nazareth nicht wissen", oder wenn er von einem „miserabeln Hirten-, Fischer- und Visitatorstil" redet. An die Stelle der Schrift trat vielmehr „die Herzreligion", das mystische Element des religiösen Gefühls, welches in der Gemeinde durch Kultus und Disciplin erregt wird, und die hierarchische Succesion der Bischöfe, beides wie man sieht, eine katholisierende Richtung, in welche sich Möhler und Schleiermacher, dieser beste, freilich auch entartete Sohn des Herrnhut'schen Gemeindelebens, zu gleichen Hälften teilen mögen. Der Kern der Lehre — wenn wir von Zinzendorfs halb gnostischen halb blasphemischen Ideen über die Familie der Dreieinigkeit absehen — liegt in der Anschauung vom Erlösungstod des historischen Christus. Aus der Seitenwunde Jesu ergiesst sich ein Strom neuen Lebens auf die Menschheit. Dieser Gedanke, der teils ganz psychologisch vermittelt als Eindruck der Marter und der Liebe des sterbenden Erlösers, teils religiös als eine Entbindung des heiligen Geistes und Wiedergeburt der Seele durch ihn, teils aber auch metaphysisch und physisch, ja geradezu naturalistisch gefasst wird, ist umrankt von einem an katholische Vorbilder mahnenden Kultus des Martermanns mit einer Wundenlitanei und einer durchaus sinnlichen und materiellen Bildersprache, welche in Blut und Wunden schwelgt und recht unappetitlich und geschmacklos namentlich mit dem „Seitenhöhlchen" Christi sich beschäftigt. Dass eine solche Phantasie sich natürlich das Bild vom Bräutigam nicht entgehen lässt, alle Seelen als generis feminini behandelt und die Ehe als Vor- oder Nachbild der persönlichen Liebesgemeinschaft zwischen Seele und Erlöser des breiteren benützt, wie ja Zinzendorf selbst einen Tractat über das Hohelied geschrieben hat, ist aus der asketischen Litteratur und Poesie der Herrnhuter bekannt genug. Aber hier liegt zugleich auch der tiefste Unterschied von der pietistischen Anschauungs- und Seinsweise: während diese „miserabeln Christen" mit Furcht und Zittern, durch schweren Busskampf hindurch sich die Seligkeit schaffen wollen und dadurch und durch ihr gesetzliches

Treiben und ihre judaistische Werkheiligkeit ihres Lebens nicht froh werden können, predigt Zinzendorf vielmehr die Freundlichkeit des Herrn, fühlt sich selig, sobald er sich in die Wunden des Heilands „verliebt“, und wird alsbald „so voller assurance“, dass sein Leben hernach „ein tissu von lauter guten Sachen“ ist. So ist der Herrnhuter, indem er sich Jesu attachiert, fröhlich, wo der Pietist sauertöpfisch, sicher, wo dieser ängstlich, selig, wo dieser gesetzlich ist und heilig werden möchte; selbst dem Tod gegenüber lässt die Gemeinde keine Trauer aufkommen. In dieser assurance, in dieser Gefühlsseligkeit mit ihrem süsslichen, spielerischen, tändelnden Wesen, in dem Mangel an Sünden- und namentlich an Schuldbewusstsein liegt ja entschieden eine grosse Gefahr, und die Neigung zu einem gewissen Antinomismus ist den Herrnhutern darum auch zum Vorwurf gemacht worden, wohl auch zu gewissen Zeiten wirklich vorhanden gewesen.

Aber dagegen haben sich die Herrnhuter doch in der Hauptsache immer wieder geschützt durch ihre Gemeindeverfassung, die keine sittlichen Ausschreitungen und kein Schlaffwerden auf die Dauer duldet. So begegnen sie den bei der Wahl ihrer Bilder nahe liegenden geschlechtlichen Verirrungen durch die strengste Scheidung der Geschlechter von frühester Jugend an, und in den einzelnen Chören, in die die Gemeinde abgeteilt ist, sorgen die Chorpfleger anfänglich zum Teil mit recht fühlbarer Strenge für gute Sitte und suchen den intimen Verkehr der Seele mit ihrem Heiland nicht nur lebendig zu erhalten, sondern auch seelsorgerisch zu überwachen und zu regeln. Namentlich dient die Abendmahlsfeier dieser seelsorgerischen Einwirkung und neben den Liebesmahlen nach apostolischem Vorbild zugleich auch zu enger Verbindung der Gemeindeglieder, die nach Zinzendorfs Absicht in religiöser Freundschaft sich gesellig vereinigen, nicht sich von der Kirche separieren sollten. Und weiter führt dieses Schwelgen in seligen Gefühlen nicht zu quietistischer Unthätigkeit, wozu auch die thörichte Anwendung des Loses als eines Gottesgerichts Anlass geben könnte: Zinzendorfs rastloses Wesen hat seinen Anhängern den Trieb zum „Bauen“, d. h. zum Wirken eingepflanzt, der sich in rühmlicher Arbeit-

samkeit und Geschicklichkeit, in lebhaftem Handelsverkehr und gewerblicher Thätigkeit in allen ihren Gemeinden, die freilich auch durch ihre anfängliche Armut darauf geführt waren, bemerklich macht. Ganz besonders ist aber noch ihre Sorge um die Erziehung ihrer Kinder hervorzuheben, wie denn auch ihre Institute über den engen Kreis der Gemeindeangehörigen hinaus eines freilich nicht gleichmässig verdienten Rufes sich erfreuen. Liegt ja doch auch in dem Gedanken, dass die Jugend Eigentum der Gemeinde sei, ebenso wie in der Einrichtung der Chöre eine Verkennung des sittlichen Wertes der Familie, die der Gemeinde gegenüber zurücktritt. Endlich ihr Eifer für die Mission. Diese Seite spezifisch christlicher Thätigkeit wurde — wie natürlich — zuerst im protestantischen Gebiete von England aufgenommen, dann aber war es der Pietismus in Halle, der sich der Sache bemächtigte. Aber während der Stürme jener Zeit, die über die christliche Kirche hereinbrachen, hat doch nur der propagandistische Eifer Zinzendorfs und die Fürsorge für seine mährische Gemeinde die Heidenbekehrung als Aufgabe festgehalten; und dass die Herrnhuter von Anfang an die Frage der Kolonisierung damit in Verbindung brachten, die Sache von Gemeindewegen in die Hand nahmen und ihrem Handels- und Spekulationsgeist dienstbar machten, hat ihrer Mission weit grösseres Gedeihen verschafft, als z. B. der Missionsthätigkeit der Pietisten, welche es auch in heidnischen Ländern nicht verstehen, die Menschen menschlich gut sein zu lassen.

Dass der Pietismus etwas dem reformierten Wesen Verwandtes an sich hat, haben wir schon gesehen; kein Wunder daher, dass er in reformierten Kreisen Vorläufer hatte und Vorbilder fand. Umgekehrt hat die Herrnhut'sche Gestaltung der Frömmigkeit auf das reformierte Wesen zurückgewirkt und zur Entstehung des Methodismus durch John Wesley[1] mächtig beigetragen; denn während dieser vorher mit seinen Freunden Bibelstudien nach Art der

---

[1] Auch hierüber siehe Schneckenburger a. a. O., Möhler, Palmer und den Artikel „Methodismus" in Herzog's Realencyklopädie von Schöll.

collegia pietatis treibt und durch mönchische Askese und gute Werke seinem Gott genug thun zu können glaubt, wird er durch die Bekanntschaft mit den Herrnhutern von den Werken zum Glauben geführt. Auch die Sitte der Liebesmahle und die Einrichtung der Klassenführer zur Beaufsichtigung des Herzenszustandes der „Klasse“ sind auf dieses Vorbild zurückzuführen. Dagegen erinnert das starke Sündenbewusstsein, wie es Wesley an sich selbst erfahren, und die Forderung gewaltsamer und plötzlicher Bekehrung, deren Stunde angegeben werden kann, nach wie vor an Francke und die pietistische Art. Hier liegt überhaupt ihre Stärke: gegenüber der vornehmen englischen Staatskirche und gegenüber den vielfach im Deismus auf- und untergehenden Puritanern bemühen sie sich, die schlaff gewordene englische Kirche neu zu beleben und namentlich auf die Massen zu wirken; daher werfen sie die Prädestinationslehre, welche dem Volk teils unverständlich bleibt teils als Verführung zum Antinomismus gefährlich werden kann, bei Seite und suchen in ihren Versammlungen durch eine dem Verständnis des gemeinen Mannes nachgehende und zu ihm namentlich in Amerika oft recht tief herabsteigende Predigtweise „Erweckungen“ herbeizuführen. Dass ihnen das vielfach gelingt, ist bekannt; welchen sittlichen Wert freilich so gewaltsam erzwungene und doch nur gefühlsmässig, fast körperlich zu Stande gebrachte Bekehrungen haben, mag sich jeder leicht selbst sagen. Und fast noch bedenklicher ist die Annahme der Möglichkeit einer sündlosen Vollkommenheit des Christen auf Erden. Im Gefühl der Rechtfertigung nach geschehener Erweckung vergisst der Methodist die noch vorhandene Sünde, das Bewusstsein derselben hat sich in jenem gewaltigen Busskrampf gewissermassen erschöpft, der Wonne, deren er sich rühmt, muss die Reinheit des Lebens entsprechen. Zugleich hängt es zusammen mit dem wirklichen Eifer um Heiligung und um Fortschreiten in derselben, welches in seiner Rastlosigkeit das Ziel vor Augen haben, als erreichbares vor Augen haben will. Zum Quietismus führt diese Lehre nicht, einmal weil doch nur wenige dieses höchste Ziel erreichen und dann weil es auch noch Grade innerhalb dieser Vollkommenheit giebt.

Aber das Bedenkliche liegt darin, dass jenes Ziel, wenn es erreichbar sein soll, doch recht niedrig gesteckt sein muss, wie denn auch wirklich die sittlich asketischen Vorschriften äusserlich und trivial genug gehalten sind; weiter dass es mit den Sünden dieser Vollkommenen, die sie als Schwachheiten des Körpers zugeben, leicht genug genommen wird; und endlich, dass der Vollkommene sich dessen bewusst werden und davon reden und Zeugnis ablegen soll, was notwendig — trotz aller Kautelen dagegen — zum krassesten Geisteshochmut führen muss. Antinomismus auf der einen, Werkgerechtigkeit auf der andern Seite sind die drohenden Klippen, zwischen denen weder der Methodismus im ganzen noch seine Anhänger im einzelnen immer glücklich hindurchzufahren vermocht haben; und ebenso ist bei der Betonung des Gefühls und der Erfahrung sowohl hinsichtlich der Sünde als hinsichtlich der erstrebten Vollkommenheit ein mystischer Zug von zweifelhafter Gesundheit naheliegend genug.

Wie sich der Methodismus in verschiedene Zweige teilte und wie er sich namentlich auch bei seiner Geringschätzung des kirchlichen Organismus und der Sakramente im Vergleich zu den subjektiven Erfahrungen mit dem Täufertum verband, interessiert uns hier nicht. Aber auf die Bedeutung dieser Form des Christentums für die Gewinnung der niederen Volksklassen, auf seine Vielgeschäftigkeit in allen Werken der inneren Mission, auf seine Beteiligung an der Heidenmission und endlich auf seine lärmende Propaganda in Nordamerika und die Versuche von dort aus Europa zu missionieren muss hier schon mit diesem kurzen Wort hingewiesen werden.

Und damit verlassen wir die protestantische Kirche und diejenigen Erscheinungen in ihr, welche uns doch bereits recht weit über das gesteckte Ziel herab in die Gegenwart geführt haben. Hier möge nur noch einmal darauf hingewiesen werden, wie doch alle diese Neu- und Rückbildungen mit ihrer Hervorhebung der subjektiven Dogmen von der Heilsaneignung, mit ihrem Zurückgehen auf das Gefühlsmässige in der Religion und ihrem Drängen auf eigenes individuelles Erfahren und

Erleben, mit ihrem Eifer praktischer Bethätigung, nützlicher Arbeit, äusserer und innerer Mission sich eingliedern in die ganze geistige Atmosphäre des vorigen Jahrhunderts und nur den christlichen Doppelgänger des Geistes bilden, der dieses Jahrhundert in Staat und Wissenschaft, in Litteratur und Pädagogik, im Leben der Gesamtheit wie der Einzelnen erfüllt und beherrscht. Aber das achtzehnte Jahrhundert gehört dem letzten Bande an, und darum wird auf die meisten Erscheinungen, die wir in diesem Kapitel besprochen haben, von dort aus noch einmal ein Licht zurückfallen, wie sie umgekehrt ihrerseits das achtzehnte Jahrhundert verständlich machen helfen; denn ohne den Pietismus gäbe es keine Aufklärung, und dafür gebührt ihm, möchte er gerade dieses Verdienst auch noch so gerne von sich ablehnen, der Dank der Geschichte.

Capitel 12.

Der Jesuitismus.

1. Es ist Zeit, dass wir uns zum Katholizismus zurückwenden: was war unter dem Einfluss des Protestantismus aus ihm geworden? Die Reformation Luthers war auch an der katholischen Kirche nicht spurlos vorübergegangen, hatte vielmehr günstig und segensreich auf sie zurückgewirkt. Blossgelegt waren die Schäden der Kirche, ein grosser Bruchtheil des deutschen Volkes hatte ihr den Rücken gekehrt und der Abfall drohte weit über Deutschlands Grenzen hinaus immer neue Gebiete zu ergreifen. Dass vieles faul sei im Leben der Kirche, das riefen nicht nur die Abfallenden und Abgefallenen mit lauter Stimme auf allen Strassen und von allen Dächern, sondern das wussten und bekannten auch gar manche treue Söhne der Kirche, selbst der Papst Hadrian hat es mit naiver Ehrlichkeit zu ungeschicktester Stunde zugegeben. Daher musste auch auf katholischer Seite eine Reformation eintreten, wenn nicht alles verloren sein sollte, und so bedeutet denn der Name „Gegenreformation" in der That nicht nur den Versuch der katholischen Kirche, das verlorene Gebiet äusserlich wieder zu gewinnen und die Reformation zu unterdrücken, sondern es tritt wirklich eine innere Erneuerung und Besserung im Leben der alten Kirche selbst ein, diese rafft sich namentlich auch in sittlicher Beziehung zusammen und steht am Ausgang des Reformationszeitalters zwar äusserlich geschwächt und verkleinert, innerlich aber namhaft gestärkt und gekräftigt in imponierender Einheit neben dem vielfach gespaltenen und zerklüfteteten Protestantismus.

Aber die Medaille hat auch ihre Kehrseite. Der Verlust des Katholizismus besteht nicht bloss in einer quantitativen Verminderung um so und so viel Millionen Seelen: das hätte sich am Ende verschmerzen lassen. Qualitativ war der Verlust unersetzlich. Die Fülle von religiöser Tiefe und sittlicher Kraft, die Fülle von Intelligenz und Bildung, die Fülle von geistiger Energie, welche der Katholizismus an die Protestanten hatte abgeben müssen, war unwiederbringlich verloren: in dem Völker- und Geisterchor, der sich um den Stuhl des Papstes her in mancherlei Tönen und Weisen zum Lob des Höchsten vereinigt hatte, fehlten hinfort gerade die zartesten und vollsten Töne; der Katholizismus war arm, innerlich arm geworden: öde und leer, ausgehöhlt und verknöchert, so erscheint er uns seit jenen Tagen wenigstens im Grossen und Ganzen. Und was nachher noch Grosses und Schönes und Gutes auch in katholischen Landen geleistet worden ist, das ist in seiner grösseren Hälfte nicht aus dem Schosse der katholischen Kirche hervorgegangen, sondern im Gegensatz zu ihr geleistet worden.

Diese beiden Seiten der Einwirkung der Reformation auf den Katholizismus zeigen sich sofort in charakteristischer Weise auf dem Tridentinischen Konzil.[1] Schon die Zusammensetzung dieser „hochheiligen, ökumenischen, allgemeinen, in dem hl. Geist gesetzmässig versammelten Synode“ zeigt noch mehr als die des vatikanischen Konzils von 1870, dass es sich nur noch um einen Bruchteil der Christenheit handelt und dass gerade die deutsche Nation hinfort nur einen untergeordneten Bestandteil des Katholizismus ausmacht. Der Zweck der Synode war die Feststellung der rechtgläubigen katholischen Lehre gegenüber den Irrtümern der abgefallenen Protestanten und, worauf besonders der Kaiser drang, die Abstellung der Missbräuche, die Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern. Was das erstere betrifft, so wollte das

[1] Neben den Vorlesungen von Landerer und Weizsäcker (Manuskript) cfr. besonders die Kirchengeschichte von Gieseler; Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Band 4, und die römischen Päpste in den letzten 4 Jahrhunderten, Band 1. Hase, Handbuch der protestantischen Polemik. 4. Aufl. 1878.

Konzil am bisherigen System nichts ändern und zurücknehmen; aber bis dahin war doch noch manches flüssig gewesen, manche protestantischen Anschauungen innerhalb der Kirche waren nicht als ketzerisch verpönt; jetzt wird das Flüssige plötzlich festgehalten und fixiert und im Gegensatz zum Protestantismus manches verworfen, was seither geduldet worden war. Und endlich werden — und das ist das Unsittliche an dieser Dogmatisierung der Lehre — die anstössigsten Lehrbestimmungen, gegen welche sich die protestantische Opposition besonders erhoben hatte, dem Wortlaut nach gemildert und verschleiert, ohne dass dieser Abschwächung des Wortes eine Änderung des Geistes und der Anschauungen entsprochen hätte. So berief man sich, weil die Scholastiker vor allem Angriffsobjekt geworden waren, vielfach lieber auf die Kirchenväter, und doch waren die Wortführer des Konzils die eifrigsten Verfechter der dominikanisch-thomistischen Dogmatik, und die neueste Zeit hat jeden, der es etwa nicht sehen wollte, belehrt, dass nach wie vor nicht Augustin oder Ambrosius, sondern Thomas der Dogmatiker und Lehrmeister der katholischen Kirche geblieben ist. Gegenüber dem formalen Schriftprinzip des Protestantismus, das zugleich in seiner humanistischen Färbung das Prinzip freier Forschung und wissenschaftlichen Fortschreitens ist, stellt das Konzil der Schrift die Tradition gleichwertig zur Seite, und schwerlich haben die Mitglieder desselben daran gedacht, dass dieselbe so geistreich sublimiert und verflüchtigt werden könne, wie Möhler[1] dies versucht hat; wohl aber wären sie mit ihm in der Stellung dieser Lehre als eines Teils der Lehre von der Kirche einig gewesen. Denn durch sie und durch das Festhalten an der Vulgata ist in der That alles theologische und überhaupt alles Wissen der Kirche unterworfen, die freie Forschung gehemmt und die Wissenschaft in Bande geschlagen und geknebelt worden.

Günstiger war die Position des Konzils gegenüber dem materialen Prinzip der Reformation, der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben. Dass diese Lehre zu

[1] Möhler a. a. O. § 38—42. S. 354—388.

antinomistischen Konsequenzen führen konnte, haben wir gesehen, und so ermangelte das Konzil nicht, das Excentrische dieser reformatorischen Lehre hervorzuheben. Allein was es selbst dagegen aufstellt, ist nichts anderes als eingehüllt in diplomatische Formeln und Phrasen der alte Semipelagianismus, der Versuch, göttliche Gnade und menschliche Freiheit zu vereinigen, womit eben das spezifisch Christliche, das volle und tiefe Sündenbewusstsein des Protestantismus, gefährdet, und das menschlich Sittliche doch nicht gewonnen wird, namentlich deshalb nicht, weil es mit seiner Lehre nicht Raum schaffen will für freies sittliches Thun, sondern nur für gesetzliche Erfüllung der von der Kirche befohlenen oder angeratenen guten Werke, und weil es nicht loskommt von jenem aller wahren Sittlichkeit ins Gesicht schlagenden Begriff der Verdienstlichkeit; wie vorsichtig man sich auch über dieses „Verdienen“ ausdrückte, die Busspraxis der katholischen Kirche zeigt nach wie vor, dass sie sich nicht zu dem Gedanken zu erheben vermag, das Gute müsse um des Guten willen gethan werden. Ja was bis zur Reformation als pädagogisches Mittel sittlicher Erziehung toleriert oder doch begriffen werden mochte, das ist seitdem ein unerlaubter Versuch, die Völker auf der Stufe kindlicher Unreife und damit am kirchlichen Gängelband festzuhalten, wenn es nicht noch etwas Schlimmeres, nämlich die eigene Unfähigkeit der katholischen Kirche bedeutet, zur wahren Sittlichkeit durchzudringen.

Was sodann neben der Lehre die Praxis, die Fragen der Reform betrifft, welche die Synode gleichzeitig beschäftigten, so ist auch damals wie auf den früheren Reformkonzilien die Ausbeute keine grosse gewesen;[1] sogar der Ablass, dessen Missbrauch den Anstoss zum Abfall von Rom gegeben hatte, wurde festgehalten; doch ist seither kein Ablass mehr zum Verkauf ausgeboten worden. Auch die schlimmsten Auswüchse des Messopfers wurden beseitigt, dieses selbst aber — pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis neces-

---

[1] Was selbst Janssen im 4. Band seiner Geschichte des deutschen Volkes zugiebt.

sitatibus — in seiner judaisierenden Form und Bedeutung geschützt. Und ebenso hat die Synode in der Ehefrage das Joch nicht leichter, sondern durch Verfestigung der kirchlichen Ehehindernisse und durch die Erklärung der Unauflöslichkeit der Ehe noch schwerer gemacht und Anlass zu sittlichen Notständen gegeben. Aber die Hauptsache: der alte Gegensatz des Episkopal- und Papalsystems spielte auch hier seine Rolle und beherrschte die ganze Zeit über die Verhandlungen. Allein trotz kräftiger Opposition, die sich besonders bei den Verhandlungen über die Priesterweihe und die bischöfliche Residenz geltend machte und das ius divinum des Episkopats und die Unabhängigkeit seiner Existenz vom Papsttum energisch zu wahren suchte, siegte faktisch doch das Papsttum, welches von Anfang an die Leitung durch seine Legaten an sich gerissen hatte. Denn als man am 4. Dezember 1563 in Trient beschloss, die Bestätigung sämmtlicher gefassten Beschlüsse in Rom nachzusuchen, da hatte man doch offenbar anerkannt, dass der Papst über dem Konzil stehe; und das Konzil von 1870 hat darum durch seine Unfehlbarkeitserklärung des Papstes nur das Gebäude gekrönt, welches das Tridentinum 300 Jahre zuvor schon gebaut hatte. Von diesem aber ist zu urteilen, dass es nicht nur die Erstarrung im mittelalterlich-scholastischen Dogma herbeigeführt, sondern vor allem auch den hierarchischen Absolutismus bestätigt habe, durch den die katholische Kirche von nun an ausschliesslich auf die Reaktion angewiesen ist, auf den Widerspruch gegen jeden Fortschritt der Neuzeit. Die Encyclica vom 8. Dezember 1864 samt dem Syllabus haben gezeigt, dass die katholische Kirche 300 Jahre an dem Geist der Reaktion festgehalten hat, wie er damals am drastischsten in der Person Pauls IV. verkörpert war; und daran wird sie festhalten, so lang sie besteht.

Noch hat das Konzil ein Nachspiel, welches diesen Geist der Unfreiheit und Knechtung recht deutlich dokumentieren sollte: ich meine den Index Tridentinus und die 10 Regeln über verbotene Bücher, wornach der Druck jedes Buches innerhalb einer Diöcese abhängig gemacht wird von der Erlaubnis des Bischofs und des Inquisitors. Damit sollte der Kampf gegen die Presse mit allem Nachdruck aufge-

nommen werden, nachdem schon Alexander VI. den Gefahren der neu erfundenen Buchdruckerkunst durch Zensurmassregeln entgegenzutreten begonnen hatte und dann die Unterdrückung missliebiger Schriften seit der Wiederherstellung der Inquisition im Jahr 1542 mit dieser verknüpft worden war. Auch diese Aufgabe hat die Kirche bis zu dieser Stunde mit Zähigkeit festgehalten, und dabei nicht etwa nur unsittliche oder irreligiöse Schriften mit ihrem Verbot belegt, sondern in der Aufstellung ihres Index stets nur den reaktionär-kirchlichen Massstab angelegt.[1] Zugleich aber zeigt auch dieser Versuch wiederum, dass es ihr darum zu thun ist, die Menschen ewig auf dem Standpunkt von Kindern zu belassen und so ihre Macht um jeden Preis zu behaupten. Wir wissen, dass es ihr über Erwarten gut gelingt; aber wir wissen auch, dass es auf die Dauer unmöglich ist, der Geschichte in die Speichen zu fallen.

2. Noch eine Forderung hat das Tridentinische Konzil unter dem Druck der reformatorischen Bewegung erhoben — die bessere Ausbildung der Geistlichen. Sie wurde erfüllt durch diejenigen, welche schon während des Konzils eine Rolle zu spielen begonnen und sich dort päpstlicher fast als der Papst und seine Legaten geriert hatten: ich meine die Jesuiten.

Die Orden waren die Miliz der ecclesia militans: kein Wunder, dass in dem Augenblick, wo die Kirche in Gefahr kam, diese Miliz aufgerufen oder richtiger gesagt, von Seiten des Ordenswesens die Gegenreformation in die Hand genommen und dieses selbst einer Verjüngung unterzogen wurde.[2] In den Kreisen der Camaldulenser regte es sich zuerst, die Franziskaner folgten und gewannen in der Abzweigung der Kapuziner aufs neue Einfluss auf das niedere und niederste Volk, wobei sie es freilich mit der Sitte und dem Anstand nicht immer genau genommen haben. Eine völlige Neugründung war das Oratorium der göttlichen Liebe

[1] Näheres s. darüber bei Reusch, der Index der verbotenen Bücher.

[2] Neben den schon genannten: Weizsäcker in seinen Vorlesungen und Ranke, die römischen Päpste, Band 1, cfr. auch M. Philippson, Westeuropa im Zeitalter von Philipp II., Elisabeth und Heinrich IV. Berlin 1882. 1. Abteilung: die Gründung des Jesuitenordens. 2. Abteilung: das Konzil von Trient.

und daran anschliessend die Theatiner: ihnen war es zu thun um die Reform der Sitten und des Lebens der Geistlichen; mit diesen sollte angefangen und eine Pflanzschule von tüchtigen Priestern und künftigen Bischöfen herangezogen werden, die durch ihre eigene tüchtige Haltung und ihr sittliches Beispiel wirken konnten. So bestand der Orden aus Regularpriestern, die beisammen lebten und die Gelübde des Mönchtums ablegten, im übrigen aber die Pflichten von Priestern zu erfüllen hatten und den vornehmen Geist, den ihnen Caraffa eingeflösst hatte, niemals verleugneten. Ähnliche Zwecke verfolgten auch die Barnabiten und die Gesellschaft der h. Dreifaltigkeit, nur dass sie, weniger vornehm, in breiteren Schichten zu wirken verstanden als die Theatiner.

Während es diese Orden wesentlich mit der Hebung des Klerus zu thun hatten und dadurch die auch in Italien um sich greifende „Ketzerei“ zu bekämpfen bemüht waren, hat dagegen der 1540 von einem Portugiesen gestiftete Orden der barmherzigen Brüder durch seine energische Hingabe an die Krankenpflege gezeigt, welche Fülle sittlicher Kraft noch immer im Katholizismus lag, und ist darin protestantischen und späteren rein humanitären Bestrebungen ähnlicher Art mustergebend vorangegangen. Umgekehrt griffen in Spanien verschiedene Neugründungen innerhalb schon bestehender Orden auf die Wiederbelebung echt mittelalterlicher Mystik und Kontemplation zurück und zogen in spezifisch mönchischer Weise eine quietistische, zu visionärer Ekstase sich steigernde Askese praktischer Liebesbethätigung vor.

Aber alle diese Ordensstiftungen und Ordenserneuerungen treten an Bedeutung bei weitem zurück hinter die schon genannten Jesuiten, in denen sich die Gegenreformation der katholischen Kirche recht eigentlich verkörpert hat. Es ist eine seltsame Mischung von soldatischer Ritterlichkeit und mönchischem Mystizismus, von weltlicher und geistlicher Phantasie, von brennendem Ehrgeiz und asketischer Selbstwegwerfung, von erhizter Einbildungskraft und kühler Berechnung, von Borniertheit und Schlauheit, von Gut und Böse, die in Don Iñigo Lopez de Recalde oder wie wir ihn zu

nennen pflegen, in Ignatius Loyola[1] uns entgegentritt, eine Mischung, wie sie nur auf spanischem Boden möglich war, wo der Kampf gegen die Mauren noch immer etwas von der alten Kreuzzugsbegeisterung, dem geistlichen Rittertum des Mittelalters bewahrt hatte. Wie Loyola, bei der Verteidigung von Pamplona verwundet, auf dem Kranken- und Schmerzenslager zu dem Entschluss kam, die Thaten eines Franziskus und Dominikus sich zum Vorbild zu nehmen, ist ebenso bekannt, wie die Ausführung und Verwirklichung dieses Entschlusses. Schwere innere Kämpfe, harte Askese und Selbstpeinigung stachelten seinen Thatendrang und machten ihn, den Phantasten, zum Ekstatiker und Visionär; sein excentrisches Wesen führte ihn sogar in die Kerker der Inquisition, die ihn für einen Apostel der spanischen Aluminados hielt; und ebensowenig wollte die Geistlichkeit in Jerusalem von diesem Fanatiker etwas wissen. Dass der 37 jährige Mann es nun über sich nimmt, in Paris von Grund aus Theologie zu studieren, beweist seine ungewöhnliche Energie; und zugleich zeigte sich hier die Kraft seiner starken Persönlichkeit, indem er in Peter Faber und Franz Xaver die ersten begeisterten Anhänger und Genossen seiner geistlichen Übungen gewann. Er wollte mit ihnen nach Jerusalem, um kranke Christen zu pflegen und ungläubige Sarazenen zu bekehren; aber äussere Umstände verhinderten die Fahrt, und die Bekanntschaft mit den Theatinern in Venedig gab seinen Plänen eine neue Richtung. Die Gelübde der Armut und Keuschheit hatten die Freunde bereits abgelegt, nun liessen sie sich zu Priestern weihen und fingen unter grossem Zulauf des Volkes zu predigen an. Als Cohorte Jesu nannten sie sich nach dem Namen dieses ihres Hauptmanns und erlangten — nicht ohne mancherlei Schwierigkeiten — endlich im Jahr 1540, resp. 1543 von Paul III. die Bestätigung. Und dazu hatte das Papsttum allen Grund; denn nicht nur hatten Ignatius und seine Freunde das dritte Gelübde des Gehorsams abgelegt, wie alle andern Orden auch, sondern

---

[1] Chr. Genelli, das Leben des heiligen Ignatius von Loyola. Innsbruck 1848.

entsprechend dem soldatischen Geiste, der sie beseelte, legten sie gerade darauf das Hauptgewicht und beschlossen daher den Ordensgeneral, in dem Christus als gegenwärtig zu verehren sei, jedesmal auf Lebenszeiten zu wählen und dazu „alles zu thun, was der jedesmalige Papst befehle, in jedes Land zu gehen, zu Türken, Heiden und Ketzern, in das er sie senden werde, ohne Widerrede, ohne Bedingung und Lohn, unverzüglich.“ Dieser Gehorsam gegen den General und gegen den Papst war also zunächst das Unterscheidende des neuen Ordens von allen andern, der unbedingte Gehorsam im streng militärischen Sinne des Wortes, und der Papst müsste von allen guten Geistern verlassen gewesen sein, wenn er in jenem Augenblick des allgemeinen Abfalls und der allgemeinen Gehorsamsverweigerung diese zu willenloser Hingabe an ihn bereite Gesellschaft zurückgewiesen hätte.

Was war aber nun der Zweck des Ordens? Hier zeigt sich die Klugheit des Stifters, von der er selbst rühmt, dass sie „vereint mit mässiger Heiligkeit mehr wert sei als grössere Heiligkeit mit minderer Klugheit“. Die Hebung der Kirche und ihres Glaubens, d. h. also die Gegenreformation, die Bekämpfung der Ketzer und die Wiederherstellung der katholischen Kirche in ihrem vollen Umfang machten sie sich zur Aufgabe; dazu genügte aber nicht eine Beschränkung der Thätigkeit auf das eine oder andere Gebiet, sondern dazu bedurfte es des Zusammennehmens aller nur denkbar möglichen Mittel. Die Predigt hatte ihnen von Anfang an dazu gedient; weiter sollte die Beichte zur Leitung und Beherrschung der Gewissen ausgenutzt werden; vor allem aber nahmen sie die Unterweisung der Jugend in die Hand, um schon die junge Generation für sich und ihre Absichten zu gewinnen. So praktisch klug, so zweckmässig griffen sie die Sache an, und diese Sache war die der rückläufigen Bewegung der Kirche, der Reaktion: der Jesuitenorden wurde im Kampf mit dem Protestantismus dessen Todfeind, dessen vollendeter Gegensatz.

Sehen wir uns den Orden selbst näher an, so erscheinen als Grundlage seiner Wirksamkeit die exercitia spiri-

tualia,[1] welche Ignatius zwar nicht als der erste ausgedacht, aber doch völlig neu bearbeitet und seinem Orden zur Nachachtung vorgeschrieben hat. In denselben handelt es sich um die Leitung und völlige Mechanisierung der christlichen Herzenserfahrungen, die gemacht werden müssen. Auf vier Wochen ist dieses Erleben berechnet: in der ersten Woche bildet die Sünde den Gegenstand der Betrachtung, in der zweiten das Leben, in der dritten das Leiden und in der vierten die Auferstehung Jesu. Gebete, Meditationen, Übungen, Entschliessungen, Pausen, so wechselt eins mit dem andern ab. Alles ist genau geregelt: wie man sich seiner Sünden bewusst zu werden, wie man sich die Hölle und ihre Qualen auszumalen, wie man sich die Ereignisse im Leben Jesu bis ins Einzelnste anschaulich zu vergegenwärtigen habe, und dabei werden alle Sinne in Anspruch genommen, werden sinnliche Hilfsmittel, Finsternis und Licht, Kälte und Wärme, die Einrichtung des Zimmers und der Lebensweise angewendet; der Gedanke, mit dem ich erwachen, das Gefühl, mit dem ich einschlafen soll, die Gebärden sogar, mit denen ich meine Gedanken zu begleiten habe, sind vorgeschrieben, alles bis ins Kleinste hinein geordnet und doch zugleich der Phantasie in einer Weise die Zügel gelassen, dass sie bis zum sinnlichen Wahrnehmen des Vorgestellten, bis zu Visionen und Hallucinationen ausschweifen soll. Auf was es also abgesehen ist, ist das: den Übenden in gewisse Gemütszustände und Gedankenkreise hineinzutreiben und diese in ihm und über ihn Macht gewinnen zu lassen; was aber ausgeschlossen ist, ist eine Stärkung und Kräftigung des eigenen sittlichen Willens: nicht ethisch, sondern gefühlsmässig durch Erregung der Phantasie in sinnlicher Weise soll gewirkt werden. So wird dann schliesslich eine Lebensentscheidung herbeigeführt, die natürlich keine freie mehr ist, sondern unter dem Druck dieser geschickt geleiteten Übungen

[1] Im Institutum societatis Jesu, auctoritate congregationis generalis XVIII, ed. 1747 zusammen mit den constitutiones, regulae, ratio studiorum etc. als Abschnitt 9; cfr. auch, was Janssen im 4. Band seiner Geschichte des deutschen Volkes 1885 darüber urteilt.

keine andere sein kann, als die der völligen Unterwerfung unter die Gewalt der Kirche.

Wie nun so die Erziehung zum Jesuiten in der völligen Mechanisierung des inneren Menschen und seines Erlebens besteht, so bleibt der Jesuit auch nachher in den Banden dieses Mechanismus gefesselt. Wir haben schon gehört, wie der Gehorsam das oberste Gelübde des Ordens ist; wir werden uns aber nicht wundern, wenn wir, nachdem wir diese Art der exercitia kennen gelernt haben, hören, was es mit diesem Gehorsam auf sich hat: ut cadaver vel baculum senis soll der Jesuit sich seinem Oberen gegenüber verhalten. Von einer abdicatio voluntatis atque iudicii redet Ignatius und verlangt etiam in affectu consensio mit dem Oberen; auch die intelligentia muss man diesem zum Opfer bringen, und nicht nur äusserlich mit Worten, sondern auch innerlich stets verteidigen, was er sagt, und das, was er befiehlt, ansehen, als komme es von Gott selbst. Und wenn er dann hinzufügt: caeco quodam impetu voluntatis parendi cupidae sine ulla prorsus disquisitione, so hilft die Kautel: in allem, quae cum peccato manifesto coniuncta non sunt, nichts mehr. Denn wenn mir die disquisitio vollständig verboten ist, so werde ich in meinem Gehorsam niemals „Sünde sehen“ und dem Oberen auch da gehorchen, wo er eine solche zu thun befiehlt. Das ist der blinde Gehorsam, die eiserne Disciplin dieser Kompagnie Jesu: aber was wir an der preussischen Armee mit Recht bewundern, wo es sich um die technische Ausbildung zum Soldaten handelt, das wird dort zum Verbrechen, wo es sich um den ganzen Menschen und um Gebiete handelt, auf denen Freiheit allein sittlich berechtigt ist.

Diesen Geist des Gehorsams und der blinden Unterwerfung, der uns aus den exercitia spiritualia entgegenweht, atmet natürlich auch die Verfassung des Ordens; doch dürfen wir uns auf sie nicht einlassen. [1] Nur erinnert sei an die sorg-

---

[1] Von ihr handelt jede Geschichte des Jesuitenordens; namentlich giebt H. Bode, das Innere der Gesellschaft Jesu, Leipzig 1847 hierüber quellenmässigen Aufschluss. Weiter ist zu nennen J. Huber, der Jesuitenorden nach seiner Verfassung und Doctrin, Wirksamkeit und Geschichte. Berlin 1873 und Philippson a. a. O.

fältige Auswahl und Prüfung der Aufzunehmenden, an die kluge Verteilung der Aufgaben und Pflichten an verschiedene Stände und Ämter innerhalb des Ordens, an die wohlüberlegte Gliederung und Abstufung der jesuitischen Hierarchie, an den Absolutismus des Generals und an die Milderung dieses Absolutismus durch das weitgehendste gegenseitige Misstrauen und durch ein wohlorganisiertes Spioniersystem. Gerade dieses letztere, das den Novizen vom ersten Tag seines Eintritts an umgiebt und selbst dem Ordensgeneral nicht erspart bleibt, ist der stärkste Schutz zur Aufrechterhaltung jener Disciplin, aber zugleich auch das sicherste Mittel, sowohl den, der sich davon umgeben weiss, als den, der es auszuüben hat, zu einem sittlich schlechten Menschen zu machen. Und wir werden sehen, dass sie nicht nur unter sich dasselbe angewendet haben, sondern dass es auch ein Hauptmittel ihrer Pädagogik wurde, der dadurch zum voraus schon ein günstiges Prognosticon nicht wird zu stellen sein. Wenn wir endlich noch hören, dass gegenüber der einen Forderung des absoluten Gehorsams namentlich das Gelübde der Armut eine sehr laxe Auslegung bei ihnen erfuhr und dass es mit Fasten, Selbstpeinigung und ähnlichen asketischen Übungen nach dem Vorgang ihres Stifters recht leicht genommen wurde, so werden wir die hauptsächlichsten Züge des Ordens kennen, der nun mit Privilegien überreich ausgestattet seinen Siegeszug durch die Welt antreten sollte.

3. Mit der Geschichte des Jesuitenordens haben wir es hier natürlich nicht zu thun. Wir müssen die Moral desselben kennen lernen. Teilweise trat uns dieselbe schon in der Stiftungsgeschichte sowie in der Einrichtung und Verfassung des Ordens entgegen. Aber was hier im Keime angelegt war, musste sich erst weiter entfalten und auswirken, und so dürfen wir uns auch nicht darauf beschränken, die Moralisten der Jesuiten zu hören, sondern müssen in der That sehen, was der Orden als solcher gewirkt und geleistet, wie er sich bethätigt hat. Von der Rolle, die die Jesuiten auf dem Konzil zu Trient gespielt haben, wurde mit einem Worte bereits gesprochen. Ihrer Absicht, den Katholizismus auf allen Gebieten zu stärken und zu heben, entsprechen ihre raschen

Fortschritte, zunächst in katholischen Ländern. Um aber das durch den Protestantismus Verlorene wieder gut zu machen und zurückzuerobern, gab es zwei Wege: entweder die protestantischen Länder wieder katholisch zu machen oder heidnische Gebiete neu zu gewinnen; beide Wege wurden eingeschlagen, und so finden wir bald auch in Deutschland zahlreiche Jesuitenniederlassungen. Die Mittel, welche sie bei ihrem Streben nach Wiedergewinnung des Verlorenen einschlugen, sind natürlich die allermannigfaltigsten. Vor allem handelte es sich darum, die ihnen verliehenen Privilegien der Predigt, Beichte und Absolution in allen Teilen der Welt und das Recht, als Stellvertreter des Papstes auch in den reservierten Fällen Ablass zu erteilen, in vollstem Umfang zu benutzen. Dann galt es in erster Linie die Fürsten zu gewinnen, sei es dass man ihnen die Macht und den Einfluss des Ordens zur Verfügung stellte, oder dass man sich in beichtväterlicher Eigenschaft ihres Ohres und ihres Gewissens bemächtigte. Und gerade auf diesem Gebiet haben sie ganz Hervorragendes geleistet, indem sie, wie wir sehen werden, das Joch des Christentums gar leicht und locker machten und dabei selbst als Männer von Welt aufzutreten wussten, haben sie unter den Fürsten und Adeligen ganz besonderen Anklang gefunden, und eine Reihe von Konvertiten aus fürstlichen und adligen Häusern sind durch sie zur alten Kirche zurückgeführt worden.

Neben der Beichte war es, wie schon gesagt, vor allem der Jugendunterricht, dessen sie sich bemächtigten und durch den sie — wieder in erster Linie die Söhne des Adels zu gewinnen suchten. Schon Ignatius hat sich mit der Erziehungs- und Unterrichtsfrage befasst und einen Studienplan entworfen; aber erst Aquaviva liess den Studienplan ausarbeiten, der seit dem Jahr 1599 als ratio atque institutio studiorum societatis Jesu im wesentlichen noch heute gilt. Das Technische daran interessiert uns natürlich nicht; nur das sei erwähnt, dass die sogenannte „Regenz“, wornach jeder Novize, ehe er an das Studium der Theologie herantritt, einige Jahre als Scholastiker Unterricht zu geben hat, mehr im Interesse des Ordens, als in dem der heranzubildenden Jugend eingeführt wurde; denn wie

viele sich da invita Minerva als Lehrer an der Jugend versuchen und versündigen, liegt auf der Hand. Hauptunterrichtsgegenstand ist die lateinische Sprache: darin wandeln sie durchaus in den Bahnen der humanistischen Lateinschule und haben sich daher auch Sturm's Lob verdient. Aber der Unterschied ist doch von vorn herein da, dass sie in dieser Beziehung nur Nachahmer sind: an die Stelle der humanistischen Begeisterung für die Sprache des Altertums tritt bei ihnen die kühle Berechnung, die die Zeichen der Zeit versteht, die Notwendigkeit lateinisch sprechen und schreiben zu können erfasst und nun ohne Begeisterung und ohne Schwung, um des Nutzens willen zwar dasselbe lehrt, aber es in einem andern, mechanischeren Geiste, um eine Stufe tiefer lehrt. Und dieser Geist der banausischen Nützlichkeit[1] zeigt sich dann auch in dem Fache der sogenannten Erudition, einem Mischmasch von allerlei Nützlichem ex omni doctrina, z. B. hieroglyphica, emblemata, quaestiones ad artificium poeticum spectantes etc. Und dabei versteht es sich von selbst, dass alles nur auf ein oberflächliches Scheinwissen ohne Gründlichkeit und Tiefe berechnet war. Weiter wird jede Überbürdung untersagt: das Lernen möglichst angenehm und kurzweilig zu machen, galt als Hauptprincip, woraus zu ersehen ist, dass es sich mehr darum handelt, namentlich aus den oberen Ständen möglichst viele Schüler anzulocken, als diese zu pflichtmässiger Arbeit zu erziehen. Freilich mochte diese Vorschrift, das Lernen angenehm zu machen, Angesichts des wahrhaft grauenhaften Mechanismus ihrer Unterrichtsmethode vielfach recht angezeigt sein. Nichts wurde der Individualität der Lehrer überlassen — natürlich; denn diese waren ja Jesuiten und somit ohne alle Individualität; aber auch der Lernende hat keinerlei Freiheit und Selbständigkeit des Lernens: auswendig lernen muss er, das ist alles. Zeigt sich schon hierin das Unsittliche der jesuitischen Unterrichtsmethode,

[1] Dass dieser Geist für unser Unterrichtswesen der richtige sein soll, wird uns freilich in der „Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten“ von Fr. Paulsen versichert; daher auch sein Urteil über das Unterrichtswesen der Jesuiten weit günstiger ausfällt, als das meinige.

so tritt das vollends in der raffinierten Benützung der aemulatio zu Tage, die freilich auch der humanistischen Schule nicht fremd war, bei den Jesuiten aber doch ganz andere Dimensionen annahm. Man mag es noch hingehen lassen, dass, um zum lateinisch Reden anzufeuern, derjenige belohnt wird, der besonders gut spricht, und ein Zeichen der Schande tragen soll, wer deutsch redet. Aber was soll man dazu sagen, dass diesem letzteren die Strafe erlassen wird, wenn es ihm gelingt, diese Last am gleichen Tag auf einen Mitschüler abzuwälzen, den er als Deutschredenden denunzieren und durch Einen guten Zeugen überführen kann? Diese Ueberwachung der Mitschüler durcheinander war überhaupt ein Lieblingsmittel jesuitischer Disciplin: was einer Nachteiliges über den andern wusste, hatte er den Oberen mitzuteilen und sogar Buch darüber zu führen; und weil Freundschaft diese gegenseitige Ueberwachung und Denunziation unmöglich gemacht hätte, wurde dieses Asyl freier Wahl und individueller Neigung innerhalb des Schullebens den Zöglingen verschlossen. Und endlich noch etwas: wenigstens dadurch schien für die Sittlichkeit der Jesuitenschule gesorgt zu sein, dass aus den Autoren alles Anstössige, zur Lüsternheit Reizende ausgemerzt wurde, und dass bei den beliebten Aufführungen lateinischer Dramen an die Stelle von Terenz und Plautus eigens zu diesem Behuf von den jungen Scholastikern gedichtete Stücke traten, welche frei waren von allem Gemeinen und Possenhaften. Ich will nun nichts darüber sagen, dass die Geschmacklosigkeit dieser Stücke teilweise ebenso verderblich wirken musste, wie die Plautinischen Derbheiten; aber darauf muss doch hingewiesen werden, dass die Angst vor der naiven Sinnlichkeit der alten Autoren ein Zeichen des bösen Gewissens dieser Erziehung ist: wir wissen aus älterer und neuerer Zeit, wie vielfach gerade in diesen jesuitischen Erziehungsanstalten die Jugend von ihren durch die mönchische Phantasie verdorbenen und zu viehischen Gelüsten fortgerissenen Lehrern missbraucht worden ist. Und das ist nicht zufällig: wer so, wie Ignatius in den exercitia spiritualia die Sinnlichkeit entfesselt, muss es sich auch gefallen lassen, ja muss es voraussehen, dass sie auch andere als die gewollten Bahnen einschlägt.

Doch nicht nur Predigt, Beichte und Jugendunterricht waren die Mittel, wodurch die Jesuiten das Werk der Ketzerbekämpfung betrieben; nicht nur durch die Sinnlichkeit ihres Kultus, durch die geflissentliche Hervorkehrung der Marienverehrung mit ihren Handgreiflichkeiten und ihrer Gefühlserregung, durch den Pomp und die Pracht ihrer überladenen Kirchenbauten suchten sie die Massen anzulocken und in ihre Netze zu treiben. „Und bist du nicht willig, so brauch' ich Gewalt.“ Wo es nicht auf dem Wege friedlichen Gewinnens oder listiger diplomatischer Kunstgriffe — und darin waren die Jesuiten bald Meister — vorwärts gehen wollte, da griffen sie zu Gewaltmitteln aller Art und machten in rücksichtslosester Weise davon Gebrauch. An der Inquisition freilich haben sie sich nicht beteiligt: wahrhaftig nicht aus Gewissensbedenken oder weil sie kein Blut sehen konnten, sondern der Grund mochte ein ähnlicher sein, wie in der Schule, wo sie es vermieden, ihre Zöglinge selbst zu schlagen, dies vielmehr einem nicht dem Orden angehörigen Corrector übertrugen, um so dem damit verbundenen Odium zu entgehen. Aber während sie diesen Kleinkrieg den Dominikanern überliessen, organisierten sie den Krieg im Grossen; was der päpstliche Nuntius Aleander schon 1521 gedroht hatte, dafür sorgen zu wollen, „dass die Deutschen sich untereinander mordeten, bis sie im eigenen Blute untergingen,“ das setzten sie 100 Jahre später so grauenvoll ins Werk, dass Deutschland die letzten Spuren davon kaum heute noch ganz verwunden hat: der 30 jährige Krieg ist ihr Werk, und was an brutaler Vernichtung des Protestantismus in dessen ersten Jahren in Böhmen geschah, ist direkt auf ihren Einfluss zurückzuführen, und diesen ersten Unthaten folgten eine Reihe ähnlicher nach. Und nicht nur zum offenen Krieg haben die Jesuiten die Schwerter geschliffen und mehr als einmal geschliffen; denn selbst 1870/71 ist nicht ohne ihre Schuld das protestantische Deutschland mit Krieg überzogen worden; sondern ebenso und noch weit öfter war es der Dolch des Meuchelmörders, den sie gegen unbequeme oder feindliche Fürsten haben schwingen lassen.

Ganz anders — ich möchte sagen: weit gemütlicher war

die Missionsthätigkeit der Jesuiten unter den Heiden. Was sie mit dieser von ihnen erstmals im grossen Stil ergriffenen Heidenbekehrung wollten, ist schon gesagt: was in Europa verloren gegangen war, sollte in Indien oder Amerika vielfach vermehrt wieder eingebracht werden. Franz Xaver, der Freund des Stifters, ging nach Indien und entwickelte hier eine durch Zähigkeit und Ausdauer mehr als durch glänzende Erfolge bewunderungswürdige Thätigkeit. Was dann andere nach ihm geleistet haben, können wir im einzelnen nicht abschätzen; nur auf die Art ihres Missionsbetriebs haben wir hinzuweisen. Schon Ignatius hatte gesagt: „Ein guter Seelenjäger muss zuerst viele Sachen stillschweigend hingehen lassen, als wenn er sie überhaupt nicht bemerkte; später wenn er sich des Willens bemächtigt hat, kann er den Tugendschüler lenken, wohin er will". Diese zunächst für den Beichtvater und Erzieher gegebene Regel machten sich die jesuitischen Missionare zu Nutzen und entwickelten bei ihren Heidenbekehrungen eine Toleranz gegen seither Geübtes, Geglaubtes, Gewohntes, mochte es christlichem Glauben und christlicher Sitte noch so sehr entgegengesetzt und zuwider sein, dass man fragen durfte, ob solche Anbequemung noch mit christlicher Entschiedenheit und sittlicher Wahrheit vereinbar sei. Andererseits aber zeigten sie jedenfalls mehr Verständnis für die Natur und Individualität der unzivilisierten Nationen, als die pietistischen Missionare, denen es meist ebenso an der nötigen Bildung wie am Verständnis für alles Natürlich-Menschliche und an der Anerkennung seiner Berechtigung fehlt. So haben die Jesuiten in Paraguay einen Staat gegründet, von dem selbst Schlosser[1] zugiebt, dass er, „wenn er auch keine selbständige Entwickelung der Individuen gestattete, doch jedenfalls besser gewesen sei, als alles das, was später der Liberalismus in jenen Ländern geschaffen habe". Hier auf diesem Boden war eben jene Leitung der Geister ohne Freiheit berechtigt, weil man es hier mit Völkern zu thun hatte, die noch Kinder waren, also wie Kinder gegängelt werden durften. Weiter ist aber an dieser

[1] Schlosser's Weltgeschichte für das deutsche Volk. 2. Ausgabe. Band 14, S. 287.

Missionsthätigkeit, vor allem eben in Paraguay, noch hervorzuheben, dass der Jesuitismus dabei Handelszwecke verfolgte und die überseeischen Gebiete im Geldinteresse ausbeutete, um für seine grossen Zwecke in Europa und allerdings auch für die mehr und mehr steigenden eigenen Ansprüche an Wohlleben und Lebensgenuss die nötigen Summen in die Hand zu bekommen. Wie sie sich dabei einer nach kaufmännischen Begriffen wenig ehrenhaften Geschäftsgebahrung bedienten [1] und ein solches Vorkommnis den Anlass zur Aufhebung des Ordens in Frankreich gab, ist bekannt.

4. In maiorem Dei gloriam geschah alles, was der Orden that, zur grösseren Ehre Gottes; aber was er that, dem entsprach auch, was er lehrte. Was ich im Voranstehenden von der Praxis des Ordens gesagt habe, das ist nichts Neues; dasselbe ist schon oft erzählt und so und noch viel stärker ist schon oft über ihn geurteilt worden. Ebenso ist über die Moral des Ordens nichts Neues zu sagen: seit Pascal's Provinzialbriefen steht nicht nur das Urteil über dieselbe fest, sondern selbst die Gesichtspunkte, unter denen sie zu betrachten ist, sind durch ihn gegeben und festgestellt worden. Aber was mir an den vielfachen Angriffen auf die Jesuitenmoral [2] auffällt, ist doch eine gewisse Einseitigkeit und Ungerechtigkeit der Betrachtung. Ich meine nicht die schon

[1] Dass der Orden „sogar von der bei ihm geltenden Kasuistik Gebrauch machte, um seine Gläubiger zu betrügen“, sagt Schlosser a. a. O. S. 288 recht ungeniert. cfr. hierüber auch W. Oncken, das Zeitalter Friedrichs des Grossen. Berlin 1882. Band 2, S. 370 ss.

[2] Ich halte mich in meiner Darstellung der Jesuitenmoral hauptsächlich an die Medulla theologiae moralis, facili ac perspicua methodo resolvens casus conscientiae, ex variis probatisque authoribus concinnata a R. P. Herm. Busenbaum, e societate Jesu, Ausgabe von 1741. Busenbaum gilt nicht für einen der schlimmsten. Weiter kenne ich Escobar's liber theologiae moralis, der sich auf 24 Doktoren der Gesellschaft beruft, und die synopsis universae theologiae moralis von Filliucius genauer; daneben Abschnitte aus Bellarmin und Pater Less, und die wohl immer noch neueste Darstellung der Jesuitenmoral von J. P. Gury S. J., compendium theologiae moralis, 4. Aufl. 1868. Im übrigen findet sich eine Zusammenstellung einzelner Stellen in der doctrina moralis Jesuitarum. Die Moral der Jesuiten, quellenmässig nachgewiesen aus ihren Schriften von einem Katholiken. 2. Ausgabe 1874. Daran schliessen sich einige Schriften über die Moral der

manchmal gerügte Unbilligkeit, nach Stellen, die aus dem Zusammenhang gerissen schlimmer klingen als sie gemeint sind, sich ein Urteil zu bilden: wir werden sehen, dass daran die jesuitischen Moralisten wesentlich selbst schuld sind. Sondern ich denke dabei an eine gewisse Verkennung des eigentlichen Zwecks dieser Moraltheologien und an die Unwissenheit vieler unter den Angreifern, welche nicht sehen, vielleicht zum Teil auch nicht sehen wollen, dass gar vieles von dem, was den Jesuiten zu so schwerem Vorwurf gemacht wird, längst vor den Jesuiten von katholischen Kasuisten und Moralisten gesagt und gelehrt worden war. So gleich die mit Vorliebe zum Gegenstand von Angriffen gemachte Lehre vom Recht des Tyrannenmords: wenn die Jesuiten diesen für zulässig und die Meinung, dass er erlaubt sei, für probabel hielten, so konnten sie sich dafür auf die Mehrheit der Gutachten in Constanz berufen, welche ja dasselbe gethan hatten. Was aber das erstere, den Zweck dieser Lehrbücher der Moral anbetrifft, so haben sie nicht sowohl eine wissenschaftliche Darstellung der Ethik als vielmehr eine Anleitung für den Beichtvater geben und diesem zeigen wollen, wie er seines Amtes, der Leitung der Gewissen zu walten habe. Dem entsprechend mischt sich sogleich in die ersten, scheinbar grundlegenden und allgemeinen Kapitel über die actus humani, über den finis ultimus, über das Gewissen dieser praktische Gesichtspunkt: Fragen werden gestellt und beantwortet, Fälle konstruiert und Probleme gelöst; und ebenso werden die Beispiele mit Vorliebe aus der kirchlichen Praxis des Fastens und der Anteilnahme am Gottesdienst genommen, wenn die Mönchsphantasie ihnen nicht geschlechtliche Verhältnisse noch

Jesuiten an. Die wichtigste und geistreichste ist jedenfalls gleich die erste: Pascal, lettres écrites à un Provincial 1657 (Ausgabe Paris 1843); weiter die schon zitierte Geschichte des Jesuitenordens von J. Huber; Artikel „Jesuitenorden“ von G. E. Steitz in Herzog's Realencyklopädie; Ranke, die römischen Päpste, Band 3; die Streitschrift von dem Aarauer Dr. A. Keller, die Moraltheologie des Jesuiten Pater Gury als Lehrbuch am Priesterseminar des Bistums Basel. 2. Aufl. 1869. Eine Verteidigung des Ordens und seiner Moral findet sich bei Buss, die Gesellschaft Jesu, ihr Zweck, ihre Satzungen, Geschichte, Aufgabe und Stellung in der Gegenwart 1853. Endlich cfr. auch die andern in diesem Kapitel bereits erwähnten Werke.

näher legt. Die Verkennung dieses praktischen Zweckes hat nun auch dazu geführt, dass man das wirklich Berechtigte und — fügen wir gleich hinzu — das wirklich Gute an dieser Jesuitenmoral meist nicht beachtet und anerkannt hat: es ist dies die Fülle von seelsorgerlicher Weisheit, von tiefer psychologischer Kenntnis, von feinem Blick für die Gedanken und Triebe des menschlichen Herzens, wie sie durcheinander wogen, sich gegenseitig anklagen und entschuldigen. Es ist in der That nicht ganz berechtigt, das Grauen, das uns dabei die jesuitische Moral einflösst, dem Orden allein zur Last zu legen: es ist zugleich das Grauen über uns selbst und über das menschliche Herz, in dessen tiefste Tiefen, in dessen entsetzlichste Abgründe hier ein Blick geöffnet wird; und es ist das Grauen über diese Geheimnisse des beichtväterlichen Amtes, vor dem und von dem solche Fragen gestellt werden; und dafür ist wiederum nicht der Orden als solcher, sondern ist die katholische Kirche selbst verantwortlich. Auch hier zeigt sich das Anachronistische im Wesen dieser Kirche: was unter einfachen Verhältnissen und zur Erziehung der Völker möglich und nützlich sein konnte, das wird in unserem modernen Leben mit seinen komplizierten Bedingungen und mit seinen im Guten und Schlechten vorgeschrittenen und durchgebildeten Persönlichkeiten zur Unmöglichkeit und geradezu zum Verbrechen und zum Fluch. Alles das muss man bedenken, wenn man an die Jesuitenmoral herantritt.

Was zunächst das Äussere anlangt, so gilt von dieser Jesuitenmoral dasselbe, was von der Scholastik zu sagen war: einer schreibt den andern ab und aus; doch ist es nicht mehr jenes naive Benützen fremden Eigentums, sondern ein bewusstes Zitieren und sich Berufen, was mit dem Probabilismus zusammenhängt. Die Anlage der Werke ist eine vielfach verschiedene, doch ist ein gewisser gemeinsamer Grundplan durchweg sichtbar. Am einfachsten gliedert Filliucius seine synopsis theologiae moralis in die zwei Teile von den 7 Sakramenten und von den Vorschriften des Dekalogs; Busenbaum handelt in 7 Büchern de regula actuum humanorum, de praeceptis virtutum theologicarum, de praeceptis decalogi et ecclesiae, de praeceptis particularibus certo hominum statui propriis,

de ratione cognoscendi et discernendi peccata, de sacramentis, de censuris ecclesiasticis et irregularitatibus. Reicher ist die Gliederung von Gury, der sich mehr an Escobar's theologia moralis anschliesst. Zu diesem Äusserlichen gehört aber auch der schon genannte Probabilismus. Derselbe ist, wie wir wissen, nichts Neues, vielmehr ein Erbstück der thomistischen Schule und streng genommen nichts anderes als das autoritative Element des Katholizismus vom Glauben und von der Lehre auf die Sitten, auf Gewissensfragen übertragen: das sündige Menschenkind wendet sich in grosser oder kleiner Gewissensnot an die Autorität des Beichtvaters, um sich von ihm belehren zu lassen über das, was erlaubt ist und was nicht; da aber dieser selbst nur ein Teil der Kirche und von ihr abhängig ist, so wendet er sich seinerseits an frühere Autoritäten, um sich von ihnen raten zu lassen und darnach seine Antwort zu geben. Und die Meinung ist nun die, dass man in zweifelhaften Gewissensfällen der autoritativen Meinung anderer unbedingt vertrauen und folgen dürfe. Es bedarf keines Wortes, dass die so gefasste Lehre eigentlich nur die Theorie des Beichtinstituts ist, berechtigt, solange dieses berechtigt ist, solange die Beichtenden Kinder sind, welche nicht wissen, was recht und gut ist, und so lange, wie eben gesagt, die Verhältnisse so einfach sind, dass es ohne besondere Kenntnis des individuellen Falles möglich ist, Entscheidung und Rat zu geben. Je komplizierter dagegen die Verhältnisse werden, desto spezialisierter werden die Fragen werden, wie wir das eben bei den jesuitischen Moralisten sehen.

Aber nun ist die erste Frage die: wie haben die Jesuiten ihres Amtes als Beichtväter gewaltet? darauf kommt alles an; denn darnach richtet sich die Theorie vom Probabilismus. Als Beichtiger namentlich der höchsten Stände und bemüht sich möglichst viele Freunde zu machen, haben sie es mit den Sünden, die ihnen gebeichtet wurden, leichter und immer leichter genommen und so den Menschen ihre Sünden in möglichst gutem Lichte erscheinen lassen, ihnen die Beichte möglichst erleichtert, sich dabei mit allgemeinen Ausdrücken begnügt, die attritio, die aus der Angst vor der Hölle entstandene Reue an die Stelle der contritio, die in der Liebe zu Gott als dem

Guten ihre Quelle hat, geschoben und jene für diese gelten lassen; sie haben, übrigens auch nicht als die ersten, verboten, allzu tief und eingehend zu inquirieren und verlangt, der Beichtvater solle dem Beichtenden aufs Wort hin glauben, ihm die Absolution auf den äusseren Schein hin gewähren, in der Auferlegung der Bussen die grösste Milde zeigen und Gewohnheitssündern die Gelegenheit zum Sündigen nicht ganz und gar entziehen. Und gerade hier, in der Frage der Absolution, erhält auch der Probabilismus seine Stelle. Probabel ist nämlich eine opinio dann, wenn sie sich stützen kann motivo vere gravi; nun gilt aber, dass unus tantum doctor gravis admodum opinionem probabilem potest efficere, und der Beichtvater darf selbst gegen seine eigene Überzeugung dieser probabeln Meinung folgen, und ist bei Vermeidung einer Todsünde gehalten, den zu absolvieren, der unter Berufung auf eine solche probable Meinung etwas gethan hat. Die Rücksicht, die ihn dabei zu leiten hat, ist einzig, ut poenitentem ab onere aliquo liberet, die Erleichterung des Geschäftes der Busse. Man sieht, wie hier der Beruf des Beichtvaters mechanisiert und ihm gerade das Beste, die individuelle Beurteilung und Leitung nach bestem Wissen und Gewissen entzogen wird: er soll sich an Autoritäten halten, wobei eine gegen alle übrigen genügt, höchstens dass geraten wird, die neueren Kasuisten den älteren Lehrern vorzuziehen. Aber ist schon diese Beichtpraxis schlimm genug, so wird der Probabilismus noch weit schlimmer in seiner Anwendung auf die Moral des Individuums selbst. Denn hier tritt zu der Definition der probabeln Meinung noch der Zusatz: licet cum formidine de opposito, d. h. man darf auch der weniger sichern Meinung folgen quae minus remota videatur ab omni specie peccati, relicta probabiliore et tutiore propria; und wem das noch nicht deutlich genug ist, für den der Zusatz: si forte ei haec sit favorabilior, gerade wie geraten wird, sich einen Beichtvater zu wählen faventem sibi oder sich neben dem gewöhnlichen Beichtvater für lässliche Sünden einen andern für Todsünden zu halten, damit man sich bei jenem seinen guten Ruf erhalte. — Man sieht, wie diese ganze Lehre nur dazu dient, das Sündigen zu ermög-

lichen und leicht zu machen, ohne Gewissenskrupel, gegen die Busenbaum als erstes Mittel angiebt: sich nichts aus ihnen zu machen; für den Fall dass diese aber doch kommen, in der Absolution eines gefälligen Beichtvaters die Beruhigung derselben gleich bei der Hand zu haben.

Ganz ähnlich wie mit dem Probabilismus, den ich vom „Laxismus“ des Pater Gury zu unterscheiden in der That nicht im Stande bin, verhält es sich mit der jesuitischen Lehre von der intentio, die ursprünglich auch auf den Beichtvater berechnet, bald ganz anderen Gesichtspunkten dienen musste. Es ist ja klar, dass der Beichtvater nach der Intention einer Handlung zu fragen hat; denn humana actio suam speciem desumit a fine, intentio discernit actionem, wie die Jesuiten ganz richtig lehren; und dass zu einer sittlichen Handlung Freiheit des Willens und Klarheit des Wissens gehöre, ist, abgesehen von der näheren Bestimmung des Begriffes der Freiheit, ganz unanfechtbar. Man kann hier an Abälard erinnern oder finden, dass alles das ganz protestantisch klinge. Aber nach zwei Seiten hin schleicht sich Bedenkliches ein. Die intentio als Gesinnung steht bei der sittlichen Abschätzung dem Werk, der That als solcher gegenüber: erst durch jene erhält diese ihren sittlichen Wert. Bei den Jesuiten dagegen schiebt sich die Frage nach den Mitteln zur Erreichung des Zweckes ein: media honestantur a fine; cum finis est licitus, etiam media sunt licita, heisst es. Und wie steht es mit dem Mass der Freiheit, dem Grade der Klarheit bei Begehung einer Handlung? Man presse nur und presse, so wird schliesslich bei jeder That sich zeigen lassen, dass die Freiheit gefehlt hat oder das Wissen getrübt war, und damit ist wiederum der Laxheit in der Beurteilung der Sünde ein Thor geöffnet, so weit, dass auf diesem breiten Weg alles passieren kann. Und nun geben die Moralisten der Jesuiten den Beichtvätern Anweisung, wie sie dabei die Lehre von der intentio verwerten können: sie haben der intentio nachzuspüren im Interesse ihrer Beichtkinder, zu sehen, ob nicht eine Leidenschaft die Freiheit des Willens beeinträchtigt, das Fehlen des Gedankens an Gott und sein Gebot die Sünde zu einer unbewussten gemacht hat; und sie haben die Intention in diesem

Sinne zu lenken und zu leiten, d. h. zu zeigen, wie man unter Angabe eines guten Zweckes, einer iusta causa alles Böse begehen könne. Sich zu rächen ist z. B. unerlaubt, aber seine Ehre zu schützen etiam cum gladio, wer wollte das verbieten? also darf ich den, der mir eine Ohrfeige giebt, töten, namentlich wenn der Ich ein Adeliger ist; plebeis enim alapae et verbera parum sunt dedecori. Und die Ehre ist nicht das einzige Motiv, die einzige iusta causa: um Schaden zu entgehen, um Vorteil zu haben, darf man seinem Feinde den Tod anwünschen, ja selbst über seines Vaters Tod sich freuen, weil man dadurch in den Besitz des Erbes kommt. Da nun der Beichtvater gehalten ist, jedem aufs Wort zu glauben, so muss er auch jeden absolvieren, der findig genug ist, um für eine schlechte Handlung ein halbwegs zulässiges Motiv, eine solche iusta causa zu finden; und man sieht, wie vieles zulässig ist. Für den aber, der nicht selbst solche Motive zu finden im Stande ist, sind ja eben die Bücher der Moralisten da, welche in der That die Frage beantworten zu wollen scheinen: wie muss ich es angreifen, um mit geringster Sünde möglichst viel und möglichst sicher sündigen zu können? Eines der raffiniertesten Mittel hiebei ist der innere Vorbehalt, die restrictio mentalis, wornach bei jeder Aussage, namentlich auch bei Eidesleistungen dem Gesagten von Seiten des Schwörenden ein anderer als der nächstliegende Wortsinn unterlegt wird, sei es dass man sich zweideutiger Worte und Ausdrücke bedient oder noch einfacher etwas hinzudenkt, was dem Gesprochenen einen völlig anderen Sinn giebt. Jurare cum aequivocatione quando iusta causa est, non est malum: wenn das keine direkte Anleitung und Aufforderung zur Lüge und zum Meineid ist, so weiss ich in der That nicht, was lügen und falsch schwören heisst.

Zweierlei dient aber weiter noch dazu, die Lehre von der intentio ins richtige Licht zu stellen: einmal das, was die jesuitischen Moralisten über die Liebe sagen. Sie leugnen, dass alle guten Handlungen aus dem Motiv der Liebe hervorgehen müssen: die attritio genügt ja an Stelle der contritio. Und so wird die Frage aufgeworfen, wie oft im Jahr man Gott zu lieben habe, und dabei merkwürdig niedere Ziffern angegeben. Natürlich, denn

je weniger man an Gott denkt, desto mehr hat man auf Verzeihung zu hoffen, da man ja dann sein Gebot nicht hat verletzen wollen. Und ebenso massvoll sind sie in der „an sich“ freilich gebotenen Feindesliebe und in dem Erweisen der allgemeinen Nächstenliebe; dagegen scheuen sie sich nicht, in Notfällen auch von fremdem Gut freigebig zu sein. Fürs zweite aber wird die Unterscheidung der peccata venialia und mortalia aufs äusserste ausgenützt. Jede Beeinträchtigung der freien Entschliessung entschuldigt, jede ignorantia invincibilis ebenso. Und wie gering nehmen sie es mit den lässlichen Sünden als peccatilla? man bekommt beim Durchlesen dieser Moralschriftsteller den Eindruck, dass alles gut sei, wenn es nur gelinge, ein peccatum mortale in ein veniale zu verwandeln. Aber nicht nur das. Hier wird gelegentlich die intentio völlig fallen gelassen. Ganz mathematisch wird von manchen abgeschätzt, wie viel z. B. gestohlen werden müsse, wenn eine Todsünde entstehen solle. Pater Gury meint, unter 5 Franken sei’s keine materia gravis, und glaubt sogar seine strengeren Vorgänger entschuldigen zu sollen durch den Hinweis auf den grösseren Wert des Geldes in alter Zeit. Dass Busenbaum erklärt: non mathematice, sed moraliter metiendum, soll zu seiner Ehre ausdrücklich bemerkt werden. Und ebenso mechanisch und äusserlich wird untersucht, wie viele kleine Sünden nötig seien, um Eine grosse auszumachen? oder wie viele und welche Einzelhandlungen, die unter sich zusammenhängen, schliesslich doch nur Ein peccatum konstituieren? So schiebt sich an die Stelle der intentio, des subjektiven Faktors, an die Stelle des Wollens und Wissens immer wieder die materia: von ihr, dem Wert der Sache, nicht von der Gesinnung des Thäters hängt die Beurteilung der Sünde ab, und fraglos wird absolviert, wo jener Wert ein kleiner ist.

Der nächste Schritt in der Darstellung der jesuitischen Moral müsste uns nun einführen in das Detail, aus dem ja eigentlich diese ganze Ethik besteht: denn teils als Beispiele teils als Ausführung der einzelnen Gebote, Tugenden und Sakramente werden in der That die „Möglichkeiten des Lebens“ in umfassendster Weise behandelt, ungefähr in dem Sinne,

„wie es in Systemen des bürgerlichen Rechts zu geschehen pflegt, und nach dem Grade ihrer Entschuldbarkeit geprüft“. Es würde sich dabei unschwer nachweisen lassen, wie sie eigentlich nur in Fragen der Lehre streng sind, obgleich sie gelegentlich selbst die Verleugnung Christi für erlaubt halten, dagegen in Dingen der kirchlichen Praxis, Fasten, Beten und Ausübung des geistlichen Berufes dieselbe Laxheit zeigen, wie in rein sittlichen Fragen. Und namentlich krass würde sich die jesuitische Moral als eine durch und durch unsittliche erweisen, wenn wir uns auf die Reproduktion dessen einlassen wollten, was sie — übrigens wiederum nach mittelalterlichen Mustern — über geschlechtliche Sünden geschrieben haben. Allein ich bin mir dazu zu gut, die Feder in diesen Schmutz zu tauchen. Wenn solche Fragen vom katholischen Volk dem Beichtvater vorgelegt werden oder vielmehr, wenn anständige Männer, Frauen und Jungfrauen sich solche Dinge im Beichtstuhl müssen fragen lassen, wie sie in diesen Moraltheologien der Jesuiten zur Besprechung kommen, so müsste man über die Sittlichkeit des katholischen Volkes erschrecken, wenn man nicht wüsste und es psychologisch begreiflich fände, dass die Mönchsphantasie sich an Dingen ergötzt, die doch glücklicher Weise im thätigen Weltleben zu den Ausnahmen gehören und die jedenfalls dadurch nicht besser werden, dass man sie bespricht. Wir verlieren aber nichts, wenn wir auf die Darstellung solchen Details verzichten, weil der durchgehende Gedanke doch immer derselbe ist und wir nur immer neu die Kunst zu bewundern hätten, durch schlaue Abwandlung der Intention aus einer tötlichen Sünde eine lässliche zu machen und so von aller wirklichen Verschuldung zu entlasten und zu befreien.

5. Hat sich aber nun das katholische Volk diese Verdrehung und Umstürzung aller moralischen Begriffe, diese Vernichtung christlicher Sittlichkeit, deren Grundgedanke ja eben der ist, es mit der Sünde Ernst zu nehmen, so ohne weiteres gefallen lassen? War die katholische Kirche wirklich so sehr von allen guten Geistern verlassen, dass sie sich dem Jesuitismus ohne Widerstand ergab? Natürlich nicht, und um so weniger, als sein rücksichtsloses sich Dazwischendrängen auf allen Gebieten des Lebens ihm Feinde genug

weckte: die andern Orden waren eifersüchtig auf die zunehmende Blüte der Jesuiten, und speziell die Dominikaner fürchteten für das Ansehen der Lehrautorität des Thomas von Aquino; die Universitäten sahen mit Ingrimm auf ihren wachsenden Einfluss und Erfolg im Unterrichtswesen; Bischöfe und Pfarrgeistliche ertrugen nur ungern ihre auf Privilegien sich stützende seelsorgerliche Thätigkeit in ihren Sprengeln; die Kaufleute fürchteten ihre nicht immer ehrliche Konkurrenz; ganz besonders bedenklich aber erschienen den Staaten ihre kirchenpolitischen Theorieen.[1] Ausgehend von der unbeschränkten Oberhoheit der Kirche über den Staat und dem göttlichen Recht und der Infallibilität des Papstes verteidigten sie zunächst nach echt mittelalterlicher Auffassung die Befugnis des Papstes, Gesetze zu geben und aufzuheben, Fürsten ab- und einzusetzen; um aber dadurch nicht in Konflikt zu kommen mit dem Gottesgnadentum der Könige, schoben sie dieses bei Seite und leiteten das Fürstenrecht aus der Volkssouveränetät ab und wurden so Vorkämpfer demokratischer Ideen und revolutionärer Gedanken, wobei sie auch das Recht des Tyrannenmordes in eine neue, höchst bedenkliche Beleuchtung rückten. Und wenn sie, wie Ranke nachweist, für diese Lehre die Billigung und Duldung Philipps II., dieses Despoten auf Spaniens Throne, fanden, weil er mit dem empörten Volk von Paris gegen Heinrich IV. sich verbündete, so gewinnt dadurch diese kirchenpolitische Theorie noch vielmehr den Reiz des Pikanten und zeigt, wie der Gedanke, dass der Zweck die Mittel heilige, auf fruchtbaren Boden gefallen war und rasch praktisch verwertet wurde.

Zunächst war es aber die Theorie, die zu heftigen Streitigkeiten führte. Auf dem Konzil von Trient waren die Gegensätze in der Lehre von Gnade und Freiheit mehr verschleiert als überwunden worden. Dass sich die Jesuiten entschieden auf die Seite der Freiheit stellten, wissen wir

---

[1] Wie sie seit Lainez Bellarmin vortrug, Suarez und Mariana weiter ausführten; cfr. dazu den Abschnitt bei Ranke, römische Päpste, Band 2. 7. Aufl. S. 120 ss. und dessen Aufsatz über „die Idee der Volkssouveränetät bei den Jesuiten“, sämtliche Werke, Band 24. S. 225 ss.

bereits: der Gegensatz gegen die reformatorische Leugnung derselben legte ihnen das von vorn herein nahe; den spekulativen Gehalt dieser Lehre verstanden sie, die ähnlich wie die Pietisten einem platten Rationalismus näher standen, als es auf den ersten Blick scheint, ohnedies nicht; endlich die Praxis des Beichtstuhls, der Wunsch, die Sünden möglichst zu entschuldigen — wie hiefür die Lehre von der Freiwilligkeit des Sündigens ausgebeutet wurde, wissen wir bereits. Als aber 1588 der Jesuit Molina[1] in seiner Schrift liberi arbitrii cum gratiae donis concordia damit offen hervortrat, in dem Werk der Rechtfertigung und Heiligung den freien Willen der Gnade gleich stellte, „wie ein paar Männer, die an Einem Schiffe ziehen", ja jenem sogar die erste Stelle einräumte und der Schwierigkeit der praedestinatio durch die Annahme einer scientia media für freie Handlungen zu entgehen suchte, so erregte dies doch entschiedenen Anstoss: man sah darin einen Angriff auf die Entscheidung des Tridentiner Konzils, und die Dominikaner glaubten dadurch die Autorität ihres grossen Dogmatikers bedroht. Beides war richtig; aber das Papsttum, dem der Streit zu schlichten oblag, wagte nicht, den mächtigen Orden zu verletzen und verbot ohne Austrag die Fortsetzung der Streitigkeiten.

Aber der Molinismus, der in der Lehre wenigstens nicht verdammt und in der Praxis der Jesuiten durchaus siegreich geblieben war, rief aufs neue die Opposition gegen sich wach. Die augustinische Lehre von Sünde, Gnade und Prädestination hatte sich zwar im allgemeinen zu den Protestanten geflüchtet; aber dass sie auch im Katholizismus noch ihre Anhänger hatte, zeigte das Auftreten eines Löwener Professors Bajus. Von ihm angeregt griffen aber dann weit energischer als er die Jansenisten[2] diese Frage auf und riefen die letzte

[1] Über ihn cfr. neben Ranke a. a. O. den Artikel „Molina" in Herzog's Realencyklopädie, 2. Aufl. von Pelt-Zöckler.

[2] Neben Jansen's Augustinus und Pascal's lettres écrites à un Provincial ist das Hauptwerk das breitgeschriebene und unerquickliche Buch von H. Reuchlin, Geschichte von Port-Royal. Band 1. 1839. Band 2. 1844. Dazu cfr. Ranke a. a. O. Band 3, S. 90 ss. Namentlich wertvoll aber war mir die Darstellung Weizsäcker's in seinen Vorlesungen über Kirchengeschichte (Manuskript).

grossartige Reformbewegung innerhalb des Katholizismus selbst hervor. Jansenius, wie Bajus Professor in Löwen und nachher Bischof in Ypern, hatte ein Werk hinterlassen, das 2 Jahre nach seinem Tod im Jahr 1640 unter dem Titel Augustinus veröffentlicht wurde. Dasselbe entwickelt im Gegensatz gegen pelagianische und semipelagianische Lehren die Theorie des Augustin von Sünde und Gnade, will aber dabei den Boden der Kirche nicht verlassen und macht gegen die Calvin'sche Leugnung der Freiheit in einer freilich nicht ganz klaren Weise Front, hält auch an der katholischen Auffassung der Rechtfertigung als einer Gerechtmachung fest. Während so Jansenius in streng wissenschaftlicher Weise den Augustinismus zu erneuern suchte und dadurch den Jesuiten entgegenzutreten genötigt war, machte ihnen sein Freund du Verger, der Abt von St. Cyran, auf einem andern Gebiet Opposition: er stellte sich in den kirchenpolitischen Streitigkeiten jener Tage auf die Seite des Episkopalsystems, verfocht die Autonomie des bischöflichen Amtes, begehrte aber, indem er es als Träger des h. Geistes darstellte, dass es sich auch sittlich dieser hohen Aufgabe würdig zeige, und behauptete, dass sich diese Stellung nicht mit einer Todsünde vertrage. Zugleich verwertete St. Cyran die Lehre seines Freundes praktisch, drang gegenüber der leichtfertigen Busspraxis der Jesuiten auf ernstliche Reue und weigerte sich zu absolvieren, wo er nicht wenigstens den Anfang aufrichtiger Besserung sah; diese aber erklärte er für ein Werk der göttlichen Gnade, die allein das menschliche Herz umschaffen könne. Umgekehrt sah er in der Absolution nicht einen Abschluss, sondern den Anfang eines neuen Lebens: das Werk der Ärzte ist auch nicht abgethan, wenn die Kraft des Fiebers gebrochen ist. Seiner friedlich-stillen Seele aber entsprach ein zurückgezogenes, beschauliches Leben, das Leben eines Einsiedlers am meisten. Kein Wunder daher, dass sich wenige Gleichgesinnte an ihn anschlossen, und dass sich eine Art männlicher Einsiedlerverein bildete, der der Beschaulichkeit und Askese lebte, sich mit Landbau und Gartenarbeit beschäftigte, daneben auch der Erziehung der Jugend seine Aufmerksamkeit zuwendete. Lag so schon in der Theorie Jansens

und in der Praxis St. Cyrans ein antijesuitisches Moment, so wurde dieses noch verstärkt dadurch, dass die Familie Arnauld in den Mittelpunkt der Bewegung trat, deren „Erbsünde“ schon seit 1594 der Kampf gegen den Jesuitenorden war. Anton Arnauld wurde das Haupt der Partei und brachte zu der augustinischen Theorie Jansens und zu der milden und passiven Praxis St. Cyran's den Kampfesmut und die Energie des praktischen Mannes, und daher atmet auch seine Schrift de la fréquente communion, in der er die leichtfertige Zulassung auch der schlimmsten Sünder zum Sakrament, wie sie die jesuitischen Beichtväter übten, aufs schärfste angriff und erklärte, dass es zum Bussethun Zeit brauche, dass überhaupt gegenüber dem äusserlichen opus operatum auf sittliche Vertiefung zu dringen sei — diese Schrift atmet den Geist sittlicher Kraft und sittlichen Ernstes und zeigt uns neben dem Theoretiker und neben den einsiedlerischen Asketen in dem Verfasser den Mann der That. Endlich kam in den Nonnen von Port-Royal, deren Äbtissin ebenfalls eine Angehörige der Familie Arnauld war, das weibliche Element hinzu: schon vorher für den Gedanken einer Reform der Kirche begeistert schlossen sich diese Frauen mit aller Innigkeit der Bewegung an und gaben ihr von Anfang an den feineren und wärmeren Ton, der den Jansenismus auszeichnet.

Den Gang des Streites, der nun in der Öffentlichkeit ausgefochten wird, haben wir hier nicht zu verfolgen. Es ist bekannt, wie Innocenz X. in der Bulle de occasione fünf Sätze Jansens verdammte, wie aber die Jansenisten bestritten, dass diese in dem Buche Jansens zu finden oder in dem ihnen unterschobenen Sinne zu verstehen seien, und wie sich darauf die Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit aufs neue erhob: ob der Papst auch über Thatsachen unfehlbar entscheiden könne, das war der Punkt, um den sich der Streit drehte. Man suchte und fand Vermittlungen, denen gegenüber auch die Jansenisten von sophistischer Auslegung, von der Anwendung der reservatio mentalis sich nicht immer ganz frei zu erhalten wussten, worüber dann in ihren eigenen Reihen Spaltungen drohten. Einen Augenblick schien ihre Sache eine gute Wendung zu nehmen, als Ludwig XIV. mit dem Papst über

die Ausdehnung des Regalrechts in Streit geriet und auf dem Nationalkonzil zu Paris die quatuor propositiones cleri Gallicani fassen liess. Allein die Jansenisten wussten diesen Augenblick nicht zu benützen, und als der Streit aufs neue ausbrach, vereinigte sich das Papsttum mit dem absoluten Königtum des alternden, von seinen jesuitischen Beichtvätern bearbeiteten Ludwig zu ihrer Vernichtung. Port-Royal wurde aufgehoben und mit barbarischem Vandalismus dem Boden gleich gemacht; der Papst aber verdammte in der Bulle Unigenitus 101 Sätze als jansenistisch, von denen freilich einige auch bei Augustin, andere in der Bibel standen und etliche sogar der Lehre des Tridentinums genau entsprachen. Das war denn doch den französischen Bischöfen zu viel, eine grosse Zahl wollte diese Bulle nicht anerkennen und berief sich auf ein allgemeines Konzil; aber schliesslich unterlagen auch diese „Appellanten" der Zähigkeit der römischen Curie.

Indessen hatte aber auch der Jansenismus eine neue Wendung genommen. Etwas mystisch Schwärmerisches lag von Anfang an in seinem Wesen, namentlich das weibliche Element hatte diese Richtung in Port-Royal immer gepflegt, und auch dem Wesen St. Cyran's lag das Mystisch-Quietistische nicht allzu fern. Diese echt katholische Mystik hatte eben damals auf anderem Gebiet einen neuen Aufschwung genommen: Michael de Molinos,[1] ein spanischer Priester, hatte im Jahre 1675 eine Schrift veröffentlicht: „Guida spirituale", worin er die alte katholische Mystik erneuerte, bis auf den Namen des Dionysius Areopagita zurückging, die Kontemplation über die Meditation stellte und als Ziel die vollkommene Vereinigung mit Gott bezeichnete, die in einer völligen Vernichtung des eigenen Willens und Wesens, in absoluter Passivität bestehe. Als Mittel hiezu nennt er den Gehorsam, unter dem er die Unterwerfung unter die Leitung des Beichtvaters versteht, Gebet, häufige Kommunion und an Stelle der bloss äusserlichen Mortifikation die innerliche Ertötung, den Weg

[1] Michael de Molinos. Ein Bild aus der Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts von C. E. Scharling. Gotha 1855. Artikel „Molinos" in Herzog's Realencyklopädie 2. Aufl. von Tholuck-Zöckler.

des Leidens. Diese Lehre widersprach der jesuitischen Auffassung der Beichte und der katholischen Ansicht von Meditation und äusserer Mortifikation, führte aber auch thatsächlich zu manchen bedenklichen und unsittlichen Konsequenzen, die in dem Decret der Inquisition und der Bulle des Papstes hervorgehoben wurden. Aber in der vornehmen Welt Frankreichs fand der Quietismus doch manche Anhänger, namentlich eine Frau von Guyon machte Aufsehen und gewann durch ekstatische Zustände Zulauf. Modifiziert in einem mehr praktischen Sinn wurde die Lehre durch Fénélon; aber auch diese Modifikation fand keine Gnade vor den Augen der Kirche; dabei entsprach es doch wohl dem Wesen dieses passiven Quietismus selbst, dass auch Fénélon, wie der Urheber der ganzen Richtung, sich dem Machtspruch Roms widerstandslos fügte. Dass die Pietisten in Molinos einen Gesinnungsgenossen begrüssten und Francke den geistlichen Wegweiser desselben übersetzte, ist charakteristisch genug.

Was aber die ganze Bewegung beweist, ist dies, dass die Zeit der Erneuerung des Mystizismus überhaupt zugänglich war, und daher dürfen wir uns nicht wundern, dass auch in jansenistischen Kreisen diese Strömung zunahm. Man wusste von geschehenen Wundern zu erzählen, hatte Wunderthäter aufzuweisen und ekstatische Zustände nahmen so überhand, dass eine eigene Sekte von Convulsionären entstand. Das war der Ausgang einer Bewegung, die in der That Besseres hatte hoffen lassen. Allein eines haftete ihr doch von Anfang an an, der Mangel an Volkstümlichkeit: in den Kreisen der vornehmen und gebildeten Welt entstanden blieb Port-Royal, solange es bestand, eine Pflegstätte vornehmer und aristokratischer Religiosität; philosophische, speziell cartesianische Gedanken mischten sich bald genug ein, bedeutende Vertreter der Wissenschaft und Poesie schlossen sich diesem Kreise an und weisen dem Jansenismus eben darum eine hervorragende Stellung in der Entwicklung der französischen Litteratur an. Aber dieses Hervortreten persönlicher Talente, die Verbindung mit dem Hof und der vornehmen Welt, das bedeutsame Vorwiegen geistreicher und hochgestellter Damen mussten eine Eigenschaft befördern, welche den Jansenismus,

ähnlich wie in unseren Tagen den Altkatholizismus charakterisiert: es ist die persönliche Eitelkeit, welche vielfach die Stelle des wirklich inneren Bedürfnisses vertritt und darum die Wirkung auf die Massen notwendig ausschliesst. Dass der Jansenismus in Utrecht ein kümmerliches Scheinleben weiter geführt hat bis auf diesen Tag, ist bekannt.

Aber die katholische Kirche war doch noch einmal ärmer geworden: ein gutes Stück Innerlichkeit war ihr durch die Verdammung von Molinos, ein gutes Stück geistiger Kraft und sittlich-religiösen Lebens durch die Vernichtung des Jansenismus verloren gegangen. Die römische Kirche hatte sich gegen die versuchte innere Regeneration ablehnend verhalten, der Jesuitismus hatte gesiegt, nachdem man allzu Anstössiges an ihm beseitigt hatte. Und es war darum nicht die eigene bessere Ueberzeugung des Katholizismus selbst, sondern der Notzwang der Begebenheiten, der Einfluss der politischen Mächte, der den Sturz der Jesuiten herbei führte. Im Gefühl ihres Sieges hatten diese ihre Macht doch allzusehr missbraucht, sie waren eine Gefahr für den Staat geworden und als Kirche in der Kirche sogar dem Papsttum vielfach lästig; dazu kam ihre eigene Entartung, die sich namentlich auch darin zeigt, dass sie dem Papste wiederholt den Gehorsam aufkündigten. Allein eben weil die Aufhebung des Ordens durch den Papst Clemens XIV. keine *innere* Notwendigkeit für die katholische Kirche gewesen ist, so werden wir uns nicht wundern, dass, nachdem der Geist der Aufklärung und Revolution besiegt schien, im Jahre 1814 die Restauration mit ihrer Wiederherstellung eingeleitet werden konnte. Wohl haben sie seither jenes allzu Anstössige nicht wieder aufgenommen; aber das compendium theologiae moralis des Pater Gury beweist doch, dass sie auf dem Gebiete der Moral und der Beichtpraxis im ganzen die alten geblieben sind; wenn also die katholische Kirche sich mehr und mehr mit ihnen identifiziert hat, so wird auch die Moral des offiziellen, päpstlichen Katholizismus im wesentlichen mit der oben geschilderten Jesuitenmoral identisch sein; und wenn sie in der Wirklichkeit eine bessere sein sollte, wenn jedenfalls die Sittlichkeit des katholischen Volkes weit höher steht, woran glücklicherweise nicht zu zweifeln

ist, so wäre diese höhere Stufe nicht durch den Katholizismus erstiegen oder behauptet worden, sondern andere ausserkirchliche Mächte hätten Einfluss gewonnen; und dann wäre ja zu hoffen, dass diesen Mächten der Sieg bliebe und nicht den Brüdern der Gesellschaft Jesu. Das katholische Volk in Deutschland aber hätte in diesem Fall selbst den meisten Grund, sich des Gesetzes vom 4. Juli 1872 zu freuen und seine Führer zu verleugnen, welche die Rückberufung des Ordens verlangen und, wenn nicht alle Zeichen trügen, wohl auch durchsetzen werden.

Schluss.

Jesuiten und Pietisten — soll das das Ende sein? Ist damit das Christentum und seine Entwicklung abgethan und abgeschlossen? Desinat in piscem mulier formosa superne würde es bei den einen, parturiunt montes, nascetur ridiculus mus bei den andern heissen: auf katholischem Boden eine gewaltige, imposante Organisation, eine Macht noch immer unüberwunden, noch immer kampfbereit und Sieg erhoffend, aber die Züge hässlich verzerrt, die ursprüngliche Schöne zur Hässlichkeit entstellt, eine Moral, die aufgehört hat, moralisch zu sein; und auf protestantischem Gebiet an Stelle des freiheitatmenden, welt- und lebensfreudigen Geistes der Reformation diese zu mittelalterlicher Gesetzlichkeit sich zurückwendenden, weltflüchtigen, ängstlichen Konventikelleute, deren Gesichtskreis klein und eng, deren Sittlichkeit zaghaft und unfrei geworden ist. Und beide Erscheinungen im Kern ihres Wesens doch untereinander verwandter, als es auf den ersten Anblick scheint: eben dieser Geist sittlicher Unfreiheit ist beiden gemeinsam; er zeigt sich nirgends so deutlich, wie auf dem Gebiet des Erziehungs- und Unterrichtswesens, wo eben darum Jesuiten und Pietisten vielfach in frappanter Weise zusammenstimmen.

Aber sind Jesuitismus und Pietismus wirklich das letzte Wort des Christentums? Für die eine katholische Hälfte der Christenheit muss es wohl gelten. Doch wurde eben darauf hingedeutet, dass trotz der vielfachen Identität von Jesuitismus und Katholizismus dieser dennoch anders, dennoch besser ist als jener. Und wenn wir vollends auf das reiche Leben der

protestantischen Kirche sehen, das hinter dem Auftreten des Pietismus in immer neuen Gestaltungen sich dem Beschauer entgegendrängt, so könnte es scheinen, als hätten wir bei ihr jedenfalls ohne Grund und Recht gerade hier abgebrochen. Allein schon oben habe ich von ausserkirchlichen Mächten gesprochen, welche auf die Gestaltung der Sittlichkeit auch im katholischen Volke Einfluss gewonnen haben: „vor der Bildung, vor dem sittlichen Gefühl unserer Zeit, selbst vor dem modernen Staat", sagt Hase,[1] kann die Jesuitenmoral nicht länger mehr bestehen. Beim Jansenismus musste wenigstens erwähnt werden, dass er sich mit der Wissenschaft und Litteratur seiner Zeit und speziell auch mit der Cartesianischen Philosophie berührt, wohl auch befruchtet und zum Kampfe daraus seine Waffen geholt habe. Auch beim Pietismus habe ich darauf hingewiesen, wie bereits eine andere Luft zu wehen beginnt: ich habe ihn die Vorfrucht der Aufklärung genannt und wiederholt gezeigt, wie von ihm aus Übergänge und Pfade zum Rationalismus hinüberführen; und ebenso ergab sich uns die Entstehung des englischen Deismus im Zusammenhang mit den kirchlichen und politischen Kämpfen der Puritaner im siebzehnten Jahrhundert. Endlich haben sich ja schon aus der Zeit des Humanismus Fäden angesponnen und Figuren herausgehoben, welche den Einflüssen des Christentums ferner gerückt von uns geflissentlich bei Seite gelassen werden mussten. Seit dem fünfzehnten Jahrhundert hört das Christentum auf alles zu sein; jetzt um die Wende des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts hört es auf, es selbst zu sein, d. h. jene selbständigen Mächte und ausserkirchlichen, teilweise sogar ausserchristlichen Gewalten in Staat, Wissenschaft, Litteratur, Kunst, Handel und Wandel gewinnen Einfluss auf das Christentum und beginnen von innen heraus dasselbe umzugestalten, so dass auch das, was hinfort als christlich in die Erscheinung tritt, sich genau wird darauf ansehen lassen müssen, wie viel davon wirklich noch christlich und wie viel auf andere Elemente zurückzuführen sei. Das Christliche ist

[1] Karl Hase, Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche. 4. Aufl. 1878. S. 286, Anm. 19.

nur noch ein Faktor neben anderen und kann darum nicht mehr gesondert für sich, sondern nur im Zusammenhang mit allen übrigen erkannt und verstanden werden. Man denke an Schleiermacher, und es wird klar sein, wie ich es meine.

Diese Erwägungen werden es rechtfertigen, warum ich hier abbreche: die christliche Ethik als solche ist faktisch zu Ende; ihre Fortsetzung ist nur noch im Zusammenhang mit der ganzen geistigen Entwicklung der letzten zwei Jahrhunderte verständlich. Aber noch mehr: unsere Darstellung der Ethik seit der Reformation, ganz besonders diejenige der protestantischen Ethik hatte sozusagen etwas Dünnes: sie beschränkte sich vielfach auf die ganz speziellen Produkte der moralischen Theorie und liess da und dort den weiteren Ausblick nach rechts und links vermissen. Immer ist das nicht geschehen: in England haben wir uns auf den Boden der Geschichte mehr als auf den der Theorie zu stellen versucht. Aber wo jenes der Fall war, ist es mit Absicht geschehen und musste es geschehen. Seit dem Auftreten des Humanismus hört das Christentum, wie eben gesagt, auf, alles zu sein; seither gehen ihm Erscheinungen zur Seite, welche — jedenfalls nicht in eine Geschichte der christlichen Ethik gehören. Die Moral des Humanismus selbst, die Entstehung des modernen Staates und der modernen Staatstheorie, die Entdeckung neuer Welten und der dadurch bedingte Umschwung des Handels und Verkehrs, des Geldwesens und der Industrie, des ganzen materiellen Lebens, die Entwicklung einer freien selbständigen Wissenschaft nach der philosophischen und naturwissenschaftlichen Seite hin, die neuen Kunstformen und die Anfänge einer nationalen Poesie, das alles macht den Inhalt eines Lebens aus, das nicht mehr ein spezifisch christliches, sondern eben das moderne Leben zu nennen ist. Dasselbe darzustellen und alle diese Faktoren rückwärts bis in ihre Anfänge zu verfolgen, wird daher eine Aufgabe sein, mit der sich unser dritter Band, die Darstellung der modernen Ethik zu beschäftigen hat. Hier genügt der Hinweis darauf, dass solche Faktoren vorhanden sind, lange ehe das Christliche in einer Weise von ihnen beeinflusst wird,

dass es nicht mehr von ihnen losgelöst und abgesondert betrachtet werden kann.

Aber wie stellt sich das Christentum zu diesen ihm fremden und — greifen wir vor — zu diesen ihm teilweise feindlichen Mächten? das ist eine Frage, die uns im nächsten Bande eingehend beschäftigen wird, die wir aber auch hier schon nicht ganz übergehen dürfen. Solche Entwicklungen, wie wir sie eben angedeutet haben, gehen selbstverständlich langsam und unmerklich vor sich. Zwar die katholische Kirche hat von jeher ein feines Organ für alles das gehabt, was wie eine drohende Gefahr sich ausnahm: sie hat es, solange sie konnte, mit Gewalt niedergeschlagen, unbekümmert um die Fülle von gesunden und edeln Lebenskeimen, die dadurch dem Untergang geweiht wurden. Wo aber Gewalt nichts ausrichtete, da zeigte sie dem Unvermeidlichen gegenüber eine geradezu staunenswerte Akkommodationsfähigkeit, die sich neben dem starren non possumus Roms oft recht sonderbar ausnimmt: sie kann hier annehmen, was sie anderswo ablehnt, kann dem einen gestatten, was sie dem andern verbietet, kann sich da fügen, wo sie sich dort auflehnt. Allein weil sie von dem Glauben an die erziehende Mission des Christentums beherrscht, zu gängeln und zu leiten, zu führen und zu ziehen, zu erlauben und zu verbieten, mit Einem Wort zu herrschen und zu regieren für ihre Aufgabe und für ihr Recht hält, so weiss sie mit erzogenen, mit frei gewordenen Menschen nichts mehr anzufangen. Sie bleibt mittelalterlich und bekämpft daher das moderne Prinzip der freien Individualität, den Anspruch auf das volle Ausleben der eigenen Persönlichkeit, die Weltförmigkeit unseres modernen Fühlens, Forschens und Handelns. Aber weil und solange sie noch unfreie Massen findet, über die sie Macht zu behalten versteht, ist sie auch noch lebensfähig und lebenskräftig und schöpft gerade aus der Bekämpfung aller jener neuen Gewalten immer neue Lebenskraft und frischen Lebensmut. Dass es ein Kampf ist auf Leben und Tod, ist unverkennbar; wem dies nicht von selbst klar war, dem hat es Pius IX. und sein Syllabus unwidersprechlich klar gemacht. Die moderne Sittlichkeit hat sich mit der Freiheit des Individuums und

mit der Weltförmigkeit des Lebens zurecht zu setzen; darum ist sie nicht mehr katholisch-mittelalterlich, sondern durch und durch antikatholisch. Auch sie muss Autoritäten suchen und finden, aber es müssen selbst gesetzte, frei gewählte, irdische, weltliche Autoritäten sein. Das Vaterland, der Staat, die Resultate freien Forschens, die gewollten und gewordenen Sitten und sittlichen Anschauungen sind solche Autoritäten. Auch an ihnen kann man rütteln und ganze grosse Kreise rütteln gegenwärtig daran: in solchen Zeiten den Schutz und die Hilfe der katholischen Kirche anrufen und unsere sozialen, sittlichen und staatlichen Ordnungen unter ihrer Autorität bergen zu wollen, liegt nahe genug, und mit Sirenenstimme lockt sie das von brandenden Wogen umtoste Schiff des modernen Lebens auf ihren Strand. Aber abgesehen davon, dass sie nicht leisten kann, was sie verspricht, wie sich das in Belgien deutlich gezeigt hat — der Preis, den sie dafür verlangt: die völlige Unterwerfung des Staates und des Einzelnen unter ihre Autorität, das Preisgeben unserer modernen Sittlichkeit, die eine freie sein muss, — dieser Preis ist zu theuer. Aus eigener Kraft müssen sich jene Ordnungen retten, sonst sind sie verloren so oder so; denn was die Sozialisten und Kommunarden in Trümmer schlagen wollen, das würde die katholische Kirche in Fesseln schlagen.

Anders steht es mit dem Protestantismus. Er ist hervorgegangen aus der Opposition gegen den mittelalterlichen Katholizismus: die Freiheit des individuellen Fühlens und Denkens, das Recht des Weltlebens und des weltförmigen Handelns hat er von Anfang an anerkannt, und diese Anerkennung ist das Band nicht nur zwischen Reformation und Humanismus, sondern für alle Zukunft das Band zwischen Protestantismus und allen andern Gebieten des modernen Lebens. Doch aus der Weite dieses Anfangs wurde der Protestantismus nur zu bald zurückgeführt in engere Bahnen, in neu sich aufrichtende Schranken. Der Gegensatz zweier Richtungen in seinem eigenen Schosse, das Auseinandergehen von Lutheranern und Reformierten hat jede Seite um ein Moment ärmer und was noch schlimmer ist, beide Parteien engherzig und unduldsam gemacht. So wurde das Luthertum

mit seinem Drängen auf Reinheit der Lehre intolerant gegen freie Forschung und selbständige Wissenschaft, und die reformierte Kirche mit ihrer Forderung strenger Kirchenzucht und gesetzlicher Sittlichkeit wurde ungerecht gegen die Äusserungen unschuldigen Weltlebens und die Bethätigungen freier und heiterer Sittlichkeit. Die Ketzergerichte in der lutherischen Kirche, die Unvernunft der englischen Sonntagsfeier auf reformiertem Gebiete sind noch heute Symptome solcher ungesunden Borniertheit. Zu jenem ursprünglichen Gegensatz kamen dann noch die Gegensätze späterer Zeit: dass sich aus der Kirche heraus Sekten bilden, ist an und für sich kein Zeichen von Krankheit, obgleich dieselben doch immer da ansetzen werden, wo ein schwacher Punkt in die Erscheinung tritt. So ist auch der Pietismus in der lutherischen Kirche eine berechtigte Reaktion gegen das einseitig theoretische Halten am Dogma und gegen die Verkennung des gefühlsmässigen Moments im Wesen der Religion. Aber es wurde schon wiederholt hervorgehoben, wie der Pietismus eine Rückbildung gerade in sittlicher Beziehung war, eine Verkennung und Verkümmerung der grossen und freien Gedanken Luthers vom guten Recht weltförmiger Sittlichkeit. Indem der Pietismus das „weltliche Christentum“ Luthers verwirft und zu mittelalterlichen Lebensanschauungen und Idealen zurückkehrt, stellt er sich in einen scharfen Gegensatz zu allem nicht Religiösen, rein Menschlichen und rein Weltlichen. Und es ist daher ein durchaus richtiger Gedanke und ein überaus glücklicher Griff von G. Binder gewesen, dass er seiner Schrift gegen den Pietismus den Titel gab: „Der Pietismus und die moderne Bildung“. Diese moderne Bildung ist human, ist nicht religiös, und daher steht ihr der Pietismus nicht nur ohne Verständnis, sondern geradezu feindlich gegenüber. Nun hat nicht nur in Württemberg, sondern teilweise auch im Norden unseres Vaterlandes der Pietismus mehr und mehr Einfluss auf die Kirche und ihre Vertretung gewonnen und dadurch diese selbst in die Gefahr gebracht, sich dieser modernen Bildung entgegenzustellen: er spielt somit in der protestantischen Kirche auch in dieser Beziehung wesentlich dieselbe Rolle, wie der Jesuitismus auf katholischer Seite. Dass er unmächtiger und da-

rum weniger gefährlich ist, ist freilich richtig: einmal fehlt ihm die zusammengeraffte, stramme Organisation des Ordens, und fürs zweite ist die Kraft des Widerstands auf protestantischem Boden viel grösser; denn auf diesem vor allem sind ja jene ausserkirchlichen Mächte entstanden und emporgewachsen, weil der Geist der Protestantismus ein Geist der Freiheit ist. Und fürs zweite: diese Mächte haben eben darum ihren kräftigsten Bundesgenossen in dieser Kirche selbst. Ich meine nicht speziell den Protestantenverein, der im Kampf gegen die Unfreiheit und Engherzigkeit der Orthodoxie und des Pietismus gerade die Versöhnung von christlicher Religion und moderner Bildung auf seine Fahne geschrieben hat, sondern ich meine den alten Luthergeist selbst, wo und wie immer er sich zeigt. In diesem Geist liegt die Anerkennung alles menschlich Guten und Wahren und Schönen, die Anerkennung weltlicher Sittlichkeit, rein irdischer Pflichterfüllung. Es ist dies nur eine Seite, ich weiss es, aber sie ist da, und sie ist immer wieder aufzurufen gegen mönchische Askese, gegen dualistische Sittlichkeit, gegen engherzige Unduldsamkeit, gegen bornierten Bildungshass und mittelalterliche Weltfeindschaft.

Aber — ich habe schon einmal an diese Frage gerührt: ist diese Seite im Luthertum und in Luther selbst eine echt christliche? Das Christentum mit seinem Schwernehmen der Sünde hat von Anfang an etwas, was dem natürlichen Menschen und allem Weltwesen feindlich gegenüber tritt: der sittliche Dualismus des Mittelalters ist nicht bloss katholisch, er ist echt christlich; der mystisch-transcendente Charakter dieser mittelalterlichen Frömmigkeit, wie er sich gerade in ihren schönsten Blüten deutlich zeigt, er haftet schon den ersten Urkunden christlicher Frömmigkeit an und gehört zu den am besten bezeugten Zügen im Lebensbild Jesu. Ist es nun schon zweifelhaft, ob es Luther persönlich gelungen ist, mit seiner weltförmigen Sittlichkeit die christliche Form der Frömmigkeit zu verbinden, ob nicht sein starkes Gefühl von der menschlichen Sündhaftigkeit und Unfreiheit, sein Glaube an die Unentbehrlichkeit der göttlichen Gnade mit seiner Anerkennung alles pflichtmässigen menschlichen Handelns unvereinbar ist, so ist es noch viel fraglicher, ob neben dieser

unserer modernen Weltanschauung die christliche noch fernerhin bestehen kann; und da meine ich jetzt nicht mehr die engbeschränkten Gedanken des Pietismus, sondern ich meine das Christentum selbst in seiner ganzen Tiefe und Höhe, in der ganzen Gewalt und Kraft, in der ganzen Einfachheit seines ursprünglichen Wesens, wie in der reichsten und vollsten Ausgestaltung desselben, wo immer diese zu treffen sei. Nicht vorschnell möchte ich darauf antworten: diese moderne Weltanschauung möchte ich erst noch zeigen, wie ich es für den dritten Band plane. Ich möchte es darum jetzt nicht bejahen, nicht verneinen; ja ich weiss schon jetzt, dass ich auch am Schluss des nächsten Bandes das nicht mit voller Bestimmtheit werde thun können, weil wir noch mitten in der Entwicklung stehen, weil wir noch nicht wissen, ob diese moderne Bildung, die jedenfalls noch mit tausend Fäden im Christentum wurzelt, diese mehr und mehr zerreissen oder, so unwahrscheinlich es ist, sie aufs neue fester knüpfen — muss, nicht will; denn da giebt es kein beliebiges Wollen, sondern ein unabänderliches Wachsen und Werden, und das zu beobachten ist die Aufgabe des Geschichtschreibers, nicht als Prophet vorzugreifen und Resultate vorwegzunehmen, die noch nicht da sind. Aber ich lasse mich auch nicht abschrecken durch den Vorwurf, dass diese Frage zu stellen schon ein Unrecht sei. Es ist die Frage der Gegenwart, ob man es sich gestehen will oder nicht; nur ist sie älter als man meint, nicht erst D. Fr. Strauss hat sie gestellt, obgleich er zuerst den Mut gehabt hat, sie zu formulieren; seit Luther ist sie die grosse Frage der geistigen Entwicklung unseres Volkes, die inhalts- und schicksalsschwere Frage:

Sind wir noch Christen?

Berichtigungen und Zusätze.

S. 19, Anm. 1, Zeile 5 von unten statt תַחְבר lies תַחְמר.

S. 50, Anm. 1, Zeile 1 von unten statt *ὅρασιν* lies *ὄρασιν*.

S. 165, Anm. 1 wäre noch zu erwähnen: Tertullians Ethik in durchaus objektiver Darstellung von Dr. G. Ludwig, Leipzig 1885. Eben dieser Titel und die Inhaltsangabe zeigen schon, was es mit dieser verheissenen Objektivität auf sich hat: trotz des engen Anschlusses an Tertullian's Gedanken und Worte bekommt man kein objektives, weil überhaupt kein Bild von der Moral dieses Zeloten.

S. 200, Zeile 10 von oben statt Hipokrates lies Hippokrates.

Zu S. 227. Während des Druckes ist eine Schrift von Konrad Scipio, „des Aurelius Augustinus Metaphysik im Rahmen seiner Lehre vom Übel dargestellt“, 1886, erschienen. Hier wird auf S. 96 ss. eine „ethische Erörterung“ über „die Persönlichkeit und den Kosmos“ angefügt, worin der Gegensatz der beiden Staaten, der civitas dei und der civitas saeculi auf den zwischen Liebe und Selbstsucht zurückgeführt wird; die Liebe sei von Augustin ethisch und metaphysisch zugleich als „Weltprinzip“ gefasst, wie sie ebenso auch das Erkennen beherrsche; daraus entstehe dann aber eine „krasse Aftermetaphysik, der unerträglichste scholastische Dogmatismus“. Auch wird der Versuch gemacht, die christliche Anschauung des Bösen als einer positiven Potenz und die philosophisch-pantheistische Auffassung des Übels als einer blossen Negation und „notwendigen Dissonanz in dem Liede des Universums“ in Augustin zur Einheit zu bringen. — Ich kann mich von diesem engen Zusammenhang zwischen Ethik und Metaphysik bei Augustin nicht überzeugen; dafür verweise ich auch auf Jodl a. a. O. S. 57 s. und die bescheidene Art, wie dieser von der „allgemeinen metaphysischen Theorie des Sittlichen“ bei Augustin redet. Mehr einverstanden mit Scipio dürfte Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Bd. 1, S. 326 ss. sein. — Eine eben erschienene Dissertation von Dr. W. Kahl, die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes, sei hier ebenfalls noch erwähnt.

Zu S. 239. Ausführlicher spricht über die Anthropologie und Ethik des Synesius Dr. Eug. Gaiser, des Synesius von Cyrene ägyptische Erzählungen oder über die Vorsehung. Darstellung des Gedankeninhalts dieser Schrift und ihrer Bedeutung für die Philosophie des Synesius unter Berücksichtigung ihres geschichtlichen Hintergrunds. 1886.

S. 368, Zeile 10 des Textes von unten statt der lies den.

S. 424, Anm. Zeile 2 von unten statt ande lies Bande.

S. 462, Anm. Zeile 6 von unten ist hinter agnoscere das Wort deum ausgefallen.

S. 500, Zeile 4 von unten statt wissenschaftlichem lies wissenschaftlichen, statt den lies dem.

Zu S. 523, Anm. 2, trage ich noch nach das Werk einer Frau: A. Brons, Ursprung, Entwicklung und Schicksale der Taufgesinnten oder Mennoniten. 1884.









